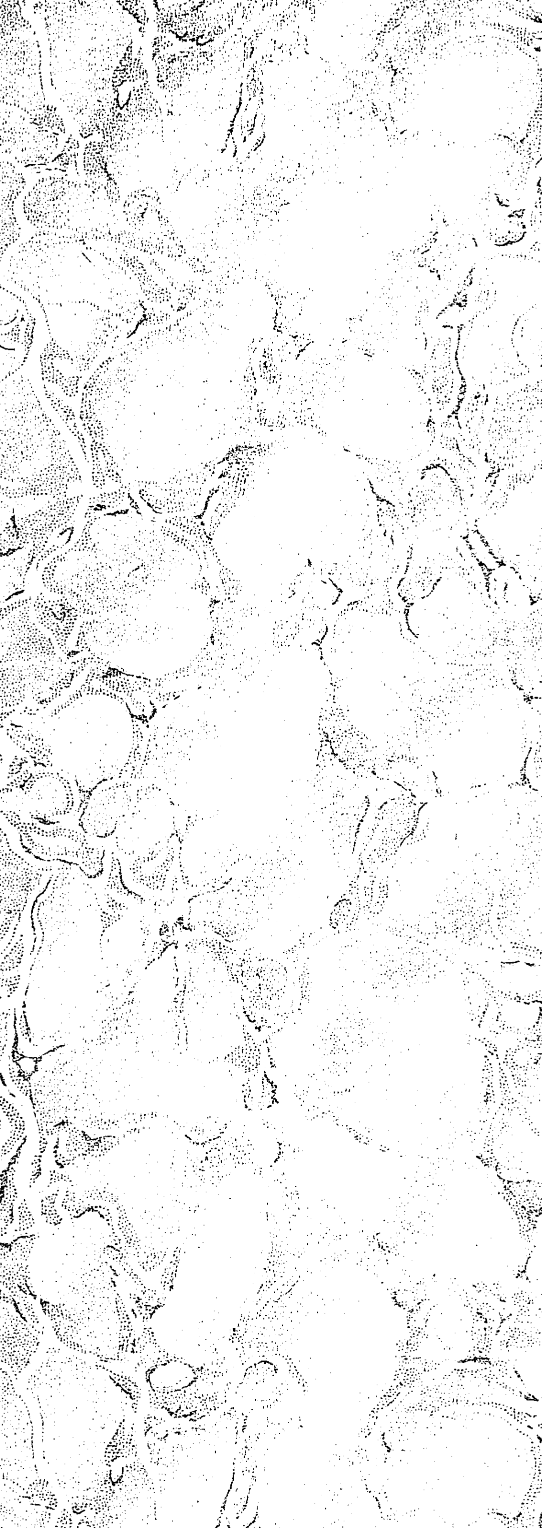
Fuchs



Glaube und Tat in den Mandata des Hirten des Hermas

I. Teil

der

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie

der

Theologischen Fakultät der Universität Marburg

vorgelegt von

ERNST FUCHS
aus Heilbronn a. N.

Marburg a. d. Lahn
Buchdruckerei Hermann Bauer
1931

Angenommen auf Grund des Gutachtens der Professoren
D. R. Bultmann und D. Frhr. H. von Soden.
Marburg, den 17. November 1929
Der Dekan: Professor D. K. Bornhäuser.

Mit Genehmigung der Theologischen Fakultät der Universität Marburg wird im Folgenden der I. Teil der Dissertation, die der Fakultät vorgelegen hat, veröffentlicht. Der Titel der der Fakultät vorgelegten Dissertation lautete: Das Verhältnis des Glaubens zur Tat im Hermasbuch. Die Dissertation umfaßte:

Einleitung: Ergebnisse der literarkritischen, der traditionskritischen und der psychologischen Erklärung der Hermasschrift.

I. Teil: (Siehe das nebenstehende Inhaltsverzeichnis).

II. Teil: Der Glaube an die christliche Gemeinde und das Gebot als Offenbarung (§§ 18—33).

A) Der Glaube an die christliche Gemeinde und der Sinn der μετάνοια (§ 18: Das Erfahrungsfeld der christlichen Gemeinschaft sim. I. § 19: Der Ausgleich der Habe von Reich und Arm sim. II. § 20: Der Gebrauch des Weltlichen sim. III. IV. § 21: Die Existenzausgleichung in der christlichen Gemeinde mand. II. III. § 22: Die Ausschaltung des Begehrens mand. IV, 1. 4. § 23: Die Predigt von der μετάνοια mand. IV, 2. 3. § 24: Der Glaube an die christliche Gemeinde).

B) Die Gemeinde als Kirche (§ 25: Das Legitimationsproblem. § 26: Die Einheit der Kirche. § 27: Der jüdische πνεῦμα-Begriff. § 28: Das christliche πνεῦμα-Verständnis. § 29: Die Kirche als die Gemeinschaft der Umkehrenden).

C) Das christliche Existenzproblem und seine Lösung durch die Offenbarung des Gebotes (§ 30: Die Selbstausschaltung der christlichen Existenz in der Freude ihres Dienstes. § 31: Die Selbstbehauptung der christlichen Existenz in der Angst sim. VII. § 32: Der Ursprung der Predigt des Hermas. § 33: Die Offenbarung).

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorbemerkung 1

A) Die Vorzeichnung der Interpretation aus dem Epilog mand. XII, 3, 2—6, 5 . . . . 2—9
§ 1. Das Problem des Könnens . . . . 2—3
§ 2. Der Glaube als mögliches Können . . . . 4—6
§ 3. Der Glaube als wirkliches Können . . . . 6—9

B) Interpretation der mandata im Blick auf eine mögliche einheitliche Welterfahrung, die sie beherrscht . . . . 9—41
§ 4. Teufel und Welt . . . . 9—11
§ 5. Das nichtige Begehren als Welterfahrung mand. XII, 1—3, 1 11—13
§ 6. Der Zweifel als Welterfahrung des Nichts mand. IX . . 13—17
§ 7. Die Gegenwart des Nichts in der Furcht mand. VII . . 17—22
§ 8. Die christliche Machtsphäre mand. XI . . . . 22—25
§ 9. Die Aneignung des Nichts in der Weltstillegung mand. V. 25—28
§ 10. Die Gewissensbekümmerung als inneres Wissen um das Nichts mand. X . . . . 28—33
§ 11. Das Gewissensphänomen . . . . 33—38
§ 12. Welt, Geschichtlichkeit und Existenz . . . . 38—41

C) Die Weltbemächtigung des Hermas als Glaubensüberzeugung . . 41—56
§ 13. Das Problem der Weltbemächtigung . . . . 41—43
§ 14. Der Erfahrungsbereich des „christlichen Man“ mand. VIII 43—46
§ 15. Glaube und Werke mand. VI, 2 . . . . 46—49
§ 16. Die Existenzdialektik des Hermas mand. VI, 1 . . . . 49—52
§ 17. Der Glaube als Überzeugung von der Übermacht Gottes über das Nichts mand. I . . . . 52—56

Vorbemerkung.

Wir versuchen im Folgenden das Hermasbuch derart zu interpretieren, daß das Verhältnis des Glaubens zur Tat als das theologische Thema dieser Schrift sichtbar wird. Eine Interpretation hat nun nicht ohne weiteres die breitere Aufgabe der an den Sätzen entlangeilenden Exegese, sondern ist eine die Stellvertretung des Autors erstrebende Auslegung einer Schrift im ganzen. So gilt ihre erste Frage der Einsatzstelle, die ihr die auszulegende Schrift vorgibt. Das Hermasbuch ist in 3 Teile gegliedert, in visiones, mandata und similitudines. In den „Gesichten" und „Gleichnissen" spielt Hermas gleichsam mit (vgl. vis. I und sim. V usw.); die „Gebote" überblickt er dagegen als ein Ganzes (mand. XII, 3, 2). Die „Gebote" heben sich also schon für Hermas aus dem ganzen Buch heraus. Sodann wird in mand. I im Zusammenhang des Hermasbuchs am nachdrücklichsten von Gott geredet. Deshalb liegt es nahe, zuerst die mandata zu überblicken, und zwar fragen wir nach dem einigenden Zug, in dem sie geschrieben sind. Wohl ist in ihnen viel fremdes Gut verararbeitet; uns kommt es aber auf die Zusammenordnung und deren leitende Tendenz an. Innerhalb der „Gebote" hat mand. I den Vorrang, schon deswegen, weil ihm 3 andere „Gebote" ausdrücklich untergeordnet sind (mand. VI—VIII; vgl. mand. VI, 1, 1). Sollte das erste „Gebot" den Schlüssel für das Verständnis auch aller übrigen hergeben? Dann müssen die mandata auf mand. I zurückinterpretiert werden. Der „Gegenstand" von mand. I ist Gott selbst. Desgleichen beruft sich der Epilog mand. XII, 3, 2—6, 5 noch einmal ausführlich auf Gott. Wir versuchen daher, von der Zusammenfassung im Epilog auszugehen und uns von ihr die Fragen stellen zu lassen, unter denen wir die Interpretation auf mand. I hin aufrollen.

A) Die Vorzeichnung der Interpretation aus dem Epilog mand. XII, 3, 2—6, 5.

§ 1. Das Problem des Könnens.

Wovon handelt die Zusammenfassung in mand. XII, 3, 2—6, 5?[1] Hermas erhält 3, 2f. den Auftrag, mit Hilfe der 12 „Gebote“, die ihm eben mitgeteilt sind, den rechten Vollzug der Buße bei seiner Gemeinde ins Werk zu setzen. Wenn er seinen Dienst treu erfüllt, darf er des himmlischen Beistands sicher sein. Aber Hermas gibt sich nicht zufrieden. Denn obwohl mit mand. XII, 3, 3 ein Abschluß erreicht ist, erhebt er zwei Einwände (3, 4—6 und 5, 1), die in begründendem Aufweis des Richtigen zurückgewiesen werden (cap. 4 und cap. 5, 2—6, 3). Dann erfolgt eine ausdrückliche Zustimmung des Hermas (6, 4f.), die sein neues Verständnis wiederholt und dessen Bedingung vom sprechenden Engel (vgl. vis. V, 5) noch einmal eingeschärft wird.

Thema ist im ganzen Epilog das Halten der Gebote. Schon der erste Einwand bezweifelt das *φυλάττειν* (3, 4); Hermas wird deswegen betont mit *Ἄφρον, ἀσύνετε καὶ δίψυχε* angeredet (4, 2). Am Schluß sind die Einwände überholt 6, 4: *λέγω αὐτῷ· Κύριε, νῦν ἐνεδυναμώθην ἐν πᾶσι τοῖς δικαιώμασι τοῦ κυρίου, ὅτι σὺ μετ᾽ ἐμοῦ εἶ· καὶ οἶδα, ὅτι συγκόψεις τὴν δύναμιν τοῦ διαβόλου πᾶσαν καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ κατακυριεύσομεν καὶ κατισχύσομεν πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ. καὶ ἐλπίζω, κύριε, δύνασθαί με τὰς ἐντολὰς ταύτας, ἃς ἐντέταλσαι, τοῦ κυρίου ἐνδυναμοῦντος φυλάξαι.* Das *ἐνδυναμωθῆναι* besagt offenbar den letzten Schritt im Verstehen der Gebote. Also ist das Verstehen ein praktisches, nämlich durch die *πρᾶξις* des Hörenden bedingt. Andererseits wird abschließend der weite Ausdruck *ἐν πᾶσι τοῖς δικαιώμασι τοῦ κυρίου* gebraucht, „in allem, was vor Gott recht ist“: Nicht lediglich um eine platte Hinnahme von Gebotenem kann es sich handeln, sondern es geht um das Instandgebrachtwerden für alles, was vor Gott recht ist, überhaupt! Deshalb ist auch an der zitierten Stelle von einem *δύνασθαι φυλάξαι* die Rede (6, 4b),

---

1) Maßgebende Textausgabe: F. X. Funk, Patr. ap. opp. I², 1901. Maßgebender Kommentar: M. Dibelius, Der Hirt des Hermas, 1923 (Handb. z. Neuen Testament, Ergänzungsband).

von einem die Gebote halten Können. Aber dieses Können ist noch nicht zum Abschluß gebracht (ἐλπίζω, κύριε, κτλ. 6, 4 c). Es bedarf vielmehr einer sich durchhaltenden Zukehr der καρδία zum κύριος, zu Gott; diese Zukehr geschieht in einer Reinigung der καρδία (6, 5 Φυλάξεις, φησίν, ἐὰν ἡ καρδία σου καθαρὰ γένηται πρὸς κύριον· καὶ πάντες δὲ φυλάξουσιν, ὅσοι ἂν καθαρίσωσιν ἑαυτῶν τὰς καρδίας ἀπὸ τῶν ματαίων ἐπιθυμιῶν τοῦ αἰῶνος τούτου, καὶ ζήσονται τῷ θεῷ). καρδία besagt zunächst das Zentrale, das Selbst des faktisch handelnden Menschen, welches Jedem, dem Toren und dem Verständigen, eigen ist. Dieses Selbst kann etwas, wenn es, genügend instandgebracht, sich reinigt und in eins damit Gott zukehrt. Dann versteht der Mensch sich selbst so, wie es Gott eigentlich haben will. Also ist das Selbstverständnis des Hermas nicht bloß praktisch „bedingt", wie wir oben sagten, sondern prinzipiell am Handeln des Selbst orientiert. Gefordert ist ein Selbst-können. Dieses wird nur erreicht in einer durch den Titel Reinigung sichtbar gemachten Bewegung des Handelns, einer Wendung des Handelnden zu sich selbst, aber wovon weg? ἀπὸ τῶν ματαίων ἐπιθυμιῶν τοῦ αἰῶνος τούτου (6, 5 b), also weg von dem durch diese Welt, in der wir noch leben, bestimmten nichtigen Begehren. Das Selbst kann weltverloren sein. Indem es sich von der „Welt" frei macht, nämlich „reinigt", gewinnt es sich selbst zurück. Offenbar wird eine bestimmte Weltkenntnis in den mandata vorausgesetzt. Aber diese Weltkenntnis muß, als Verlorenheit des Selbst, in Erfahrung, einem gleichsam schon Mitmachen der Welt begründet sein.

Fassen wir das jetzt schon aus diesem Schlußwort Gewonnene zusammen, so ergibt sich: Ist ein Mensch dazu instandgebracht, daß er sich von der Welt radikal (καρδία!) frei machen kann, dann wird er sich selbst vor Gott verstehen und tun können, was vor Gott recht ist. Es geht Hermas um sein Können. Hätte er sich selbst dabei verstanden, so überblickt das Schlußwort die Hermas angesichts der Gebote erwachsende Situation, dann hätte er auch verstanden, daß er die Gebote halten kann. Im Schlußwort weiß er sich dazu instandgebracht. Mand. XII, 6, 4 f. enthält demnach nichts Geringeres als die Zusammenfassung einer von Hermas übermittelten Lehre, die wir nunmehr unter Heranziehung der beiden Einwände schärfer zu interpretieren versuchen.

§ 2. Der Glaube als mögliches Können.

Wir hatten das in mand. XII, 6, 4 über die *δύναμις* und die *ἔργα* des Teufels Gesagte übersehen, weil diese Aussagen dem Vs. 5 an der bevorzugten Stelle des Abschnittschlusses genannten *αἰών* untergeordnet scheinen. Jetzt kommen wir auf die Aussagen über den *διάβολος* zurück, da die Einwände dazu anweisen. Der erste Einwand wird 3, 4 formuliert: Hermas weiß nicht, ob die Gebote einen Menschen überfordern? Sie sind nicht bloß hart (*σκληραί*), sondern auch „schwer gangbar“ (*δύσβατοι*), verlangen also anscheinend Unübersehbares (4, 4). Er wird bei dieser Erwägung von vornherein mutlos (3, 6 *ἐὰν ταύτας μὴ φυλάξῃς, ἀλλὰ παρενθυμηθῇς, οὐχ ἕξεις σωτηρίαν οὔτε τὰ τέκνα σου οὔτε ὁ οἶκός σου, ἐπεὶ ἤδη σεαυτῷ κέκρικας τοῦ μὴ δύνασθαι τὰς ἐντολὰς ταύτας ὑπὸ ἀνθρώπου φυλαχθῆναι*). Der Christ darf sich diesen Geboten nicht versagen, weil seine *σωτηρία* an ihrer Erfüllung hängt. Hermas muß der Mutlosigkeit begegnen, indem er seinem Willen ein „Trotzdem“ vorhält (3, 5)[1], schlechthin dem Imperativ gehorcht (4, 6 *ἐπιστράφητε ὑμεῖς οἱ ταῖς ἐντολαῖς πορευόμενοι τοῦ διαβόλου!*).

Was beunruhigt den Hermas? Offenbar nichts, was nur ihn allein anginge! Cap. 4 legt den Sachverhalt auseinander. Wenn der Mensch Gottes Gebote nicht hält, dann steht er unter der Botmäßigkeit des Teufels (4, 6), die das Leben schwer und den Menschen bitter, wild und schwelgerisch macht.[2] Der Teufel verschafft sich dabei die Furcht des Menschen, mittels derer er sich des Menschen bemächtigt (4, 7). Aber in der Furcht, die vom Teufel ausgeht, steckt kein *τόνος* (4, 7), keine Anspannung, also auch kein Bestand. Entledigt sich der Mensch dieser Furcht, dann geht der Teufel davon, er wird nichtig (*ἄτονος* 6, 2), was er im Grunde immer schon, also wesentlich ist. Für den Menschen besteht die Möglichkeit, den Teufel zunichte zu machen, denn Gott, der Herr des Weltganzen (*κόσμος* 4, 2), hat dem Menschen über alles, was unter dem Himmel ist, die Macht gegeben (4, 2 *καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν . . καὶ τὴν ἐξουσίαν*

1) Dibelius findet hier (vgl. z. St.) „religiöse Neurasthenie“ bekämpft (vgl. auch Dibelius zu vis. III, 1, 6; mand. IX, 1). Das mag zutreffen, darf aber nicht davon abhalten, das Willensproblem bei Hermas als ein Glaubensproblem verständlich zu machen.

2) Die Teufelsgebote sind als Lebensschilderung des sündigen Menschen zu verstehen.

πᾶσαν ἔδωκεν αὐτῷ τοῦ κατακυριεύειν τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πάντων). Die „Macht“ des Menschen liegt gleichsam im Zuge der Schöpfung, wie sie von Gott „gemacht“ ist. So muß denn auch der Teufel seinen Platz darin haben und in irgend einem Sinn jenen *αἰών* (6, 5) vertreten können, von dem wir schon sprachen. Damit könnte der Einwand des Hermas erledigt sein. Zum Vollzug der Gebote wäre er auf sein Selbst verwiesen, wie es Gott geschaffen hat, weil es im Sinne der Schöpfung Gottes mächtiger ist als alles andere Seiende mitsamt dem Teufel. Aber, der Hinweis auf den Ursprung des Selbst aus der Schöpfung genügt doch noch nicht. Dieser Ursprung schafft dem Menschen nur eine Möglichkeit des Könnens. Eine Bedingung muß für den Vollzug erfüllt sein: der Mensch muß ein solcher sein, der *τὸν κύριον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* hat (4, 3), dessen Selbst auf Gott auch eingestellt ist. Das ist bei denen der Fall, die *πίστις* haben, und zwar ganz haben. Denn alle andern, die von Gott höchstens sprechen, ihm aber nicht aus sich selbst zugekehrt sind und daher unter der Botmäßigkeit des Teufels stehen, werden *κενοὶ καὶ ἐλαφροὶ ἐν τῇ πίστει* genannt (4, 4), sind solche, die das Glauben nicht als voll und beständig angeeignetes besitzen. Das Glauben verschafft demnach die über den Teufel übermächtige Zukehr zu Gott und stellt damit den Menschen in Einklang mit Gottes Schöpfung. Angewandt auf die Gebote bzw. den erhobenen Einwand, der ja das Nicht-können des Hermas betrifft, wird gesagt, daß der Glaubende erfährt (*γνώσεσθε, ὅτι οὐδέν ἐστιν εὐκοπώτερον τῶν ἐντολῶν τούτων οὔτε γλυκύτερον οὔτε ἡμερώτερον* 4, 5), wie jene „leicht, angenehm und mild“ (Dibelius), das besagt spielend gehalten werden können. Das Glauben ist also etwas, was alle Gebote, genau wie jenes praktisch-eigentliche (= gereinigte) S e b s t verständnis es tut (6, 4 f.), vorweg überholt, erfüllt hat. Echt vollzogen setzt das Glauben den Menschen offenbar allererst instand, sich von der Welt, sofern sie durch den Teufel bestimmt wird, frei zu machen und sich selbst, d. h. aber nun ganz (denn Gott und Teufel schließen sich aus), Gott zuzukehren. Dann hat der Mensch die ihm als erstem Geschöpf zugewiesene Möglichkeit ergriffen.

Was den Hermas beunruhigt, muß demgemäß einerseits in einem Mangel an Glauben, andererseits darin begründet sein,

daß er sich nicht allein darüber weghelfen, d. h. aber zum Vollziehen der Gebote instandsetzen kann. Er verfügt wohl über seinen Willen, aber offenbar nicht über das Vollbringen. Um diese Situation vollends klar zu stellen, ziehen wir noch den zweiten Einwand heran, in dem die Lage des gleichsam zwischen Gott und Teufel gestellten Menschen noch eindringlicher festgehalten ist.

§ 3. Der Glaube als wirkliches Können.

Im zweiten Einwand (5, 1 *Ὁ μὲν ἄνθρωπος, φημί, κύριε, πρόθυμός ἐστι τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ φυλάσσειν, καὶ οὐδείς ἐστιν ὁ μὴ αἰτούμενος παρὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ἐνδυναμωθῇ ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ καὶ ὑποταγῇ αὐταῖς· ἀλλ᾽ ὁ διάβολος σκληρός ἐστι καὶ καταδυναστεύει αὐτῶν*) wird nun, in dialektischer Gegenüberstellung zum ersten (4, 5), die Gutwilligkeit des Menschen, sich Gott zuzukehren, vorausgesetzt. Die Erfahrung, meint Hermas, zeige, daß der, obgleich gutwillige, Mensch gegenüber der harten, das besagt unnachgiebigen Herrschaft des Teufels nicht durchdringt. Das Problem der faktisch ernst zu nehmenden Macht des Teufels wird nun 5, 2 ff. weiter verfolgt. Aber der erste Ansatz des über den Teufel Gesagten bleibt festgehalten: wird dem Teufel Widerstand geleistet, dann ist seine Macht zunichte (5, 2 vgl. mit 4, 7). Diese Nichtung trifft für die zu, die *πλήρεις εἰσὶν ἐν τῇ πίστει* (5, 4); sie sind, die sich das Glauben ganz angeeignet haben, die wirklich aus sich selbst her sich Gott ganz zukehren (5, 2 *Οὐ δύναται, φησί, καταδυναστεύειν τῶν δούλων τοῦ θεοῦ τῶν ἐξ ὅλης καρδίας ἐλπιζόντων ἐπ᾽ αὐτόν*). War der erste Einwand auf das Glauben hin beantwortet und zurückgewiesen (der Glaube „kann"), so wird das also beim zweiten wiederholt, aber doch von einer anderen Seite her. Denn cap. 4 handelt es sich um eine prinzipielle Besinnung darüber, was dem Glauben möglich sei, cap. 5 mehr darum, wie der Mangel im Glauben, der der teuflischen Macht Möglichkeit gibt, sich im Menschen festzusetzen, wirklich überwunden wird. Bei den *ἀπόκενοι ἐν τῇ πίστει* (5, 2) hat der Teufel *τόπος* zum *εἰσπορεύεσθαι* (5, 4). In diesem Fall ist seine sonst nur versucherische Macht eine tatsächliche, auch das Wollen der Menschen bestimmende geworden; sie sind ihm verknechtet (*ὑπόδουλοι* 5, 4). Da jetzt auf den gesehen ist, der „halb im Glauben", das besagt aber unterwegs zum ganzen Glauben ist, muß cap. 6, 1—3 zu cap. 5 noch

hinzugenommen werden; das dem Teufel kräftig Widerstehen (5, 4) verbindet sich mit einer Stärkung des Glaubens (6, 1). Wie ist das jetzt, also faktisch möglich? Wie kommt der Mensch faktisch auf die ihm ursprünglich von Gott gegebene Übermacht über den Teufel zurück? Durch die ihm zuteil werdende Offenbarung.

Das Offenbarungsgeschehen vertritt der Bußengel. Er garantiert die Wirkung des Bußrufs (3, 3) und steht dem Menschen gegen den Teufel bei (4, 7 vgl. jetzt mit 6, 4), er gab die Gebote, die er durch Darlegung und Dialoge interpretiert, er befiehlt die Umkehr (4, 5f. vgl. mit 4, 1), er bleibt bei allen, die umkehren (6, 1), also dem Teufel ihr „Trotzdem" entgegensetzen. Ja, der Engel vertritt Gott selbst (6, 3 *ἀκούσατε οὖν μου καὶ φοβήθητε τὸν πάντα δυνάμενον, σῶσαι καὶ ἀπολέσαι, καὶ τηρεῖτε τὰς ἐντολὰς ταύτας, καὶ ζήσεσθε τῷ θεῷ*). An der Stellungnahme zu den von ihm gegebenen Geboten entscheidet sich des Menschen Verhältnis zu Gott und damit sein Schicksal. Diese Entscheidung ist j e t z t, d a die Lehre verkündigt wird, faktisch möglich und notwendig geworden. Nachdem deshalb die beiden Einwände erwogen sind, wird cap. 6, 2 das Ganze der Offenbarung noch einmal wiederholend zusammengefaßt (6, 2 *πιστεύσατε οὖν τῷ θεῷ ὑμεῖς οἱ διὰ τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἀπεγνωκότες τὴν ζωὴν ὑμῶν καὶ προστιθέντες ἁμαρτίας καὶ καταβαρύνοντες τὴν ζωὴν ὑμῶν, ὅτι . . . ποιήσει ἴασιν προτέροις ὑμῶν ἁμαρτήμασι καὶ ἕξετε δύναμιν τοῦ κατακυριεῦσαι τῶν ἔργων τοῦ διαβόλου*). Die sündige Verfehlung verstrickt das faktische Leben, entgegen seiner ursprünglichen Möglichkeit, die es aus Gott hatte, in Unverstand und Ohnmacht, weil es vom Teufel radikal beherrscht wird. Der hat Macht über das Wirken des Teufels, der sich jetzt aus sich selbst her ganz und ständig Gott zukehren will, indem er sein Handeln durch die Gebote bestimmt werden läßt, denn so will es Gott haben (6, 3 vgl. mit 6, 2). Ein solcher ist unterwegs zum radikalen Glauben, das besagt aber zur radikal vollzogenen *μετάνοια* (3, 2) und in eins damit zur sich selbst verstehenden Freiheit von der durch den Teufel bestimmten Welt (6, 4f.). Das Selbstverständnis des echt Glaubenden, das der Radikalität von Weltabkehr und Gottzukehr zugrunde liegt, hat Hermas erreicht, wenn er nunmehr sagt: Jetzt bin ich instandgebracht (*νῦν ἐνεδυναμώθην* 6, 4). Um diese Radikalität und ihre

jetzt gegebene Vollzugmöglichkeit herauszuheben, um dem Hörer zu zeigen, was er jetzt, als gehorsamer Gläubiger, kann, wurden die beiden Einwände erhoben. Sehen wir aber auf den ganzen Epilog zurück, so läßt sich umgekehrt sagen, daß sein Können von Hermas offenbar auch deshalb zum Problem gemacht wurde, um dem Hörer seiner Predigt Gottes Beistand in ein helleres Licht zu stellen.

Freilich ist nun höchst auffallend, daß auf Gottes Beistand in diesem Epilog verwiesen wird, indem Hermas selber den Eintritt in die neue Situation des „ich kann, was ich soll" bekennt. Schwächt dieses Bekenntnis die Glaubensforderung nicht ab, wenn ihr Erfolg lediglich durch das Beispiel des Hermas vorgebildet wird? Sollte seine Beunruhigung am Ende doch nicht nur reine Unruhe um Gottes Auftrag gewesen sein? So wäre vielleicht auch der Teufel mehr als *νεκροῦ νεῦρα* (6, 2)? Bleibt es doch gleichwohl Aufgabe des der Macht des Teufels entronnenen Menschen, sich von den „nichtigen B e g i e r d e n dieser Welt" zu reinigen (6, 5)! Was überholt denn der Glaubende eigentlich, wenn seine Glaubensbewegung den Teufel überholt? Welche Welterfahrung liegt in der von Hermas angestrebten Selbsterfahrung des wirklich Glaubenden? Offenbar soll in den mandata die Antwort auf diese Fragen gegeben sein. Sie haben also den einheitlichen Sinn, Weltabkehr und Gottzukehr im einzelnen in der Weise der Aufzeichnung ihrer Vollzugmöglichkeiten zu beschreiben (vgl. mand. XII, 3, 2). Der Mannigfaltigkeit von „Vollzug"möglichkeiten muß aber eine solche von „Abfall"möglichkeiten entsprechen (mand. XII, 6, 4 *καὶ οἶδα, ὅτι συγκόψεις τὴν δύναμιν τοῦ διαβόλου πᾶσαν*), denn in eine Bewegung zwischen Gott und Teufel scheint der Mensch hineingestellt. Die Mannigfaltigkeit der Abfallmöglichkeiten dürfte wohl in dem durch die Titel „Teufel" und „Welt" angezeigten Tatbestandskomplex beschlossen liegen. Andererseits muß eine alle Abfallmöglichkeiten überholende Erfahrung, die erst eigentlich von Glauben und Selbstverständnis zu sprechen berechtigt, aneigenbar sein (XII, 6, 4). Vielleicht entspricht es gerade dieser Grunderfahrung, daß der Glaube an Gott als erstes Gebot gefordert wird. Wir versuchen deshalb unsererseits, uns diese Erfahrung anzueignen, indem wir die mandata nunmehr mit mehr Sicherheit auf mand. I hin interpretieren, und zwar so, daß die

Frage nach einer möglichen einheitlichen Welterfahrung jene vorläufig sichtbar gewordene Selbsterfahrung, die im Glauben ihre Höhe erreicht, ursprünglicher herausstellen soll. Wir befragen demnach in einem ersten Gang die mandata nach den einzelnen Weltcharakteren, die sich in ihnen finden, und gehen aus von der Funktion des Teufels.

B) Interpretation der mandata im Blick auf eine mögliche einheitliche Welterfahrung, die sie beherrscht.

§ 4. Teufel und Welt.

Die mandata gebieten dem Menschen ein Sollen, das als „ζῆν τῷ θεῷ“ bestimmt wird.[1] Daß diesem Sollen tatsächlich ein Können entspricht, will der Epilog mand. XII, 3, 2—6, 5 zeigen. Wir sahen, daß Hermas sich für sein Können auf Offenbarung beruft (mand. XII, 6, 2). Problematisch und erfahrungsgemäß beunruhigend ist ihm das Nicht-können. Erst die Frage, woher Hermas um sein Nichtkönnen weiß, wird daher seiner Unruhe auf den Grund kommen. Nach jenem Schlußwort mand. XII, 6, 5 unterliegt das Nichtkönnen den „nichtigen Begierden dieser Welt“. Andererseits wird es durch die nichtige Macht des Teufels dirigiert (mand. XII, 6, 2). Über das, was Hermas nicht kann, muß daher seine Weltkenntnis Aufschluß geben. Wie er sich dabei verhält, zeigen wohl die Aussagen über den διάβολος. Beides, das Was seines Tuns in der Welt und das Wie seines sich dabei Verhaltens, gehört miteinander zu einem Lebensakt, der Hermas jeweils zu zeigen vermag, wie er die Welt erfährt. Wir haben also nicht die Aufgabe, das Weltbild des Hermas in seiner Mannigfaltigkeit an Vorstellungen zu beschreiben, noch dürfen wir uns an sein Dialogschema halten, sondern wir fragen nach der Welterfahrung, die hinter seinen Anschauungen und Reden steht. Die Aussagen über Welt und Teufel scheinen diese Welterfahrung weitgehend explizit zu machen, da beide Reihen das Nicht-können des Hermas überblicken. Teufel und Welt müssen demnach für Hermas un-

1) Vgl. mand. XII, 6, 5; 6, 3; 3, 1; I, 2; II, 6 usw.; das „Für-Gott-leben“ steht immer im Futurum.

mittelbar aufeinander bezogen sein, wenn sie die Lebensakte seiner Welterfahrung gemeinsam konstituieren, und zwar wird ihm das Wie seines Verhaltens, in dem er die Welt erfährt, gegenwärtiger sein als das, was ihm dabei jeweils begegnet ist, da ihn primär sein Nicht-können beunruhigt und nicht die Mannigfaltigkeit dessen, was es in der Welt gibt. Deshalb verfolgen wir zuerst die Aussagen über den Teufel. Vielleicht geben sie schon den geeigneten Aufschluß über die Welt des Hermas. Zunächst überblicken wir noch einmal kurz, was der Epilog über den *διάβολος* sagt.

Mand. XII, 6, 4 spricht Hermas: *καὶ οἶδα, ὅτι συγκόψεις τὴν δύναμιν τοῦ διαβόλου πᾶσαν καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ κατακυριεύσομεν καὶ κατισχύσομεν πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ.* Weil Gott offenbart, daß er die Macht des Teufels zerschlägt, kann Hermas hoffen, daß er mit den Seinen die Anschläge des Teufels zuschanden macht. Dies geschieht durch das Halten der Gebote (6, 4). Die Bedingung dazu ist die „Reinigung" der *καρδία* von den „nichtigen Begierden" dieser Welt (6, 5). Wer die Welt begehrt, ist Gott abgekehrt und an die Welt verloren (vgl. § 1). Die Hingabe an die Welt ist keine freiwillige, sonst bedürfte es nicht des Hinweises auf die Vernichtung der Macht des Teufels durch Gott. Die Welt steht also unter dem Einfluß des Teufels. Wie die Welt Begierden erregt, so werden auch dem Teufel *ἐντολαί* zugeschrieben (mand. XII, 4, 6 *ὑμεῖς οἱ ταῖς ἐντολαῖς πορευόμενοι τοῦ διαβόλου, ταῖς δυσκόλοις καὶ πικραῖς καὶ ἀγρίαις καὶ ἀσελγέσιν*), die „schwer und bitter, wild und ausschweifend" (Dibelius), also offenbar nichts anderes sind als jene „nichtigen Begierden dieser Welt" (6, 5). Mannigfaltig zeigt sich die Macht des Teufels, wenn seine *ἔργα* (6, 4) die Reize der Welt ausmachen. Wenn er auf einen Menschen Einfluß gewinnt, so spielt er gleichsam mit ihm (5, 4 *ὃ δὲ βούλεται ἐν αὐτοῖς ἐργάζεται καὶ γίνονται αὐτῷ ὑπόδουλοι,* nämlich die im Glauben Halben). Wie die Welt immer da ist, so auch der Teufel, der sich als harte Gegenwart erweist und ständig Widerstand verlangt (5, 1f.). Wie die Welt nie als ganze greifbar wird, so weicht auch der Teufel, wenn man ihn stellt (4, 7 *μὴ φοβήθητε οὖν αὐτόν, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν*), denn seine Macht ist im Grunde nichtig (4, 7 *τόνον αὐκ ἔχει.* 5, 2 *καταπαλαῖσαι δὲ οὐ δύναται. ἐὰν οὖν ἀντισταθῆτε αὐτῷ, νικηθεὶς φεύξεται ἀφ' ὑμῶν κατῃσχυμμένος*). Trotzdem eignet dem Teufel Bedrohlichkeit, denn er verschafft sich

einen Schein von Furcht (4, 7; 5, 2). Er kommt, die Menschen, gerade auch die Knechte Gottes, zu versuchen (5, 4 ὁ διάβολος ἔρχεται . . . ἐκπειράζων αὐτούς). So kann der Teufel Begehren und Furcht der Menschen derart irreleiten, daß der Furcht vor dem Teufel die Gottesfurcht entgegengehalten werden muß (6, 3 φοβήθητε τὸν πάντα δυνάμενον, σῶσαι καὶ ἀπολέσαι). Der Teufel ist für den Menschen der Gegner Gottes und seine Macht umspannt trotz ihrer Nichtigkeit das Dasein des Menschen, so wie Mensch und Welt nicht zu trennen sind. Sollte am Ende der Teufel diese „Welt" selbst vertreten? Nichtigkeit im Ganzen, Ungreifbarkeit, Bestand, Mannigfaltigkeit der Versuchungen, Schein — sind das nicht Wesensmerkmale „dieser Welt", in der auch wir leben? Wenn dem so ist, dann werden uns die in den mandata sich findenden Aussagen über den Teufel nicht hinter die Welt zurück, sondern in die Welt des Hermas hineinführen, und es wäre eigentlich die Welt, von der sich Hermas zum Abfall von Gott verführt weiß.

§ 5. Das nichtige Begehren als Welterfahrung mand. XII, 1—3, 1.

Gleich in dem eigentlichen mand. XII (1, 1—3, 1) begegnen wir wieder dem Teufel. Eingeführt wird seine Tochter, die ἐπιθυμία ἡ πονηρά (2, 2 f.), auch als Mehrzahl benannt, sofern es auf die Gegenstände solchen Begehrens ankommt. Man sieht, es liegt dem Hermas nicht an der mythologisierenden animistischen Vorstellungsweise, sondern am Phänomen selber, das sich in seiner Breite durchsetzt.[1] Die „böse Begierde" wird 1, 2 beschrieben. Sie ist wild (ἀγρία) und schwer zu stillen (δυσκόλως ἡμεροῦται), furchtbar (φοβερά), und verzehrt durch ihre Wilde den Menschen (τῇ ἀγριότητι αὐτῆς δαπανᾷ τοὺς ἀνθρώπους). Wer nicht mit der guten Begierde gewandet ist, sondern dieser Welt verhaftet (ἐμπεφυρμένους τῷ αἰῶνι τούτῳ), den überliefert sie dem Tod (der Tod ist wohl auch animistisch vorgestellt). Das gilt vorzugsweise den „Knechten Gottes", wenn sie „unverständig" (μὴ συνετός) sind. Man muß die ἔργα der bösen Begierde kennen, wenn man

1) Vgl. Dibelius zu mand. V, 2, 7. Die Geisterwelt verrät wohl mythologische Ansätze bei Hermas, ist aber im ganzen einfach animistisch vorgestellt und gehört durchweg in den „ethischen" Lebensbereich des Menschen.

sich ihrer will entschlagen können (1, 3) — das Böse wird nicht einfach durch einen Umschlag zum Guten überwunden, wie man mit Rücksicht auf die 3, 1 aufgezählten „Tugenden“ meinen könnte. Die Werke der bösen Begierde werden 2, 1 beschrieben als Lust nach einem fremden Weibe oder Manne und am Reichtum oder an übermäßigem und raffiniertem (*ἐδεσμάτων πολλῶν ματαίων καὶ μεθυσμάτων*) Essen und Trinken, kurz als Lust am Genuß überhaupt (*τρυφή*), der als solcher für Knechte Gottes nichtig und töricht ist. Im Genuß überläßt sich der Mensch den weltlichen Dingen, die er zur Verfügung hat. Die Auswahl der weltlichen Gegenstände ist offenbar durch das dem Leser durchschnittlich am leichtesten Erreichbare bestimmt. Dann müssen wir formulieren: das Begehren des Menschen ist böse und nichtig, sofern er sich der Welt, die er hat, genießend überläßt. Weil die Welt die Möglichkeit bietet, daß ein Mensch in ihr aufgeht, kann sie ihn zunichte machen. Die *ἐπιθυμία ἡ πονηρά* ist *θανατώδης*, sie kann den Menschen vollständig ins Nichts bringen (*ἀποθανοῦνται εἰς τέλος*), wenn ihr nicht widerstanden wird (2, 3 vgl. mit 1, 3). Ein Mensch, der so in der Welt aufgeht, lebt in Furcht und Wildheit, was besagt, daß er einen rapiden Verfall erleben und sich dabei nicht mehr bändigen kann. Daraus ergibt sich, daß offenbar jeder Mensch, gleich dem unverständigen Knechte Gottes, der irgendwie ständig bedrohlichen Welt verhaftet ist, ihr freilich Widerstand leisten, nämlich sich von ihr freihalten soll. Die gegenständliche Welt des Alltags, deren Teil auch der Mensch selber sein kann (2, 1), konstituiert Verfallsmöglichkeiten des Menschen, sofern er an diese Welt verloren gehen kann. Als solche wird sie durch des Teufels Tochter vertreten, das besagt, sie hat an sich den Charakter unheimlicher Übermacht über den Menschen, der es doch alltäglich mit Menschen, Geld, Essen und Trinken zu tun hat.

Was meint die animistische Personifikation der *ἐπιθυμία ἡ πονηρά* als *τοῦ διαβόλου θυγάτηρ* (2, 2)? Sie charakterisiert wohl in echter Verwaltung des ursprünglich solcher Darstellungsart zugrunde liegenden Erlebens das unvermittelte, freie Auftretenkönnen jener bedrohlichen Übermacht der gegenständlichen Welt, die bald da, bald dort auftritt, wie ein Mensch, der seiner täglichen Welt verfällt, bald dieses, bald jenes begehrt. Nicht als ob die Welt überhaupt nichts Gutes für den Menschen hergeben könnte, sodaß

sie nur durch ein weltloses Sein von über- bzw. hinterweltlicher Qualität zu überschwingen wäre, ist die Meinung des Hirten.[1] Es wird auch nicht gesagt, daß sich die böse Begierde hinter dem Schein des Guten versteckt, sodaß der Mensch unter ihrer Herrschaft einer unvernünftigen Verwechslung von Schein und Sein zum Opfer gefallen wäre. Vielmehr birgt die Welt durch ihre Gegenständlichkeit eine Möglichkeit der Übermacht über den Menschen, wenn er dem Genuß dieser Gegenständlichkeit verfällt und nicht mehr Gerechtigkeit übt, denn das Begehren des Menschen hat als „gutes" andere Möglichkeiten, wie sie im Glauben und der Gottesfurcht begründet liegen (3, 1). Für den Knecht Gottes sind die Gegenstände der „bösen Begierde" nichtig geworden. Er hat sie als nichtig erkannt und deshalb im erfolgreichen Widerstand überholt, da er sich selbst neu versteht (1, 3; 3, 1). Ein Umschwung findet statt, ein Wechsel von Ferne und Nähe (2, 4 *ἡ ἐπιθυμία ἡ πονηρά, ἐὰν ἴδῃ σε καθωπλισμένον τῷ φόβῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθεστηκότα αὐτῇ, φεύξεται ἀπὸ σοῦ μακρὰν καὶ οὐκέτι σοι ὀφθήσεται φοβουμένη τὰ ὅπλα σου*); das eigentümliche Phänomen entspricht wohl jener mand. XII, 4, 7; 5, 2 genannten Flüchtigkeit des Teufels. Das Fürchten des Menschen hat jetzt einen andern Gegenstand gewonnen (2, 4). Mit dem Umschlag der Welterfahrung verbindet sich demnach eine Umstellung im Sein des Menschen. Die Veränderung der Welterfahrung bleibt nicht ohne Einfluß auf das, was ein Mensch ist. Auf diese Korrespondenz von Welterfahrung und menschlichem Sein kommt es Hermas an.

§ 6. Der Zweifel als Welterfahrung des Nichts mand. IX.

Der Titel *θυγάτηρ τοῦ διαβόλου* taucht noch einmal auf in mand. IX, 9, wo die *διψυχία* so genannt wird, der „Zweifel". Bei allem Tun kann die *διψυχία* auftreten (Vs. 10 *κατακυρίευσον αὐτῆς ἐν παντὶ πράγματι*) und hat daher ständig bedrohlichen Charakter (Vs. 9 *πονηρεύεται εἰς τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ*). Einem dem Zweifel verfallenen Menschen mißlingen alle seine Werke (Vs. 10), weil er sich nicht auf sich verlassen kann (Vs. 10 *ἡ δὲ διψυχία μὴ καταπιστεύουσα ἑαυτῇ πάντων ἀποτυγχάνει τῶν ἔργων αὐτῆς ὧν πράσσει*). IX, 11 wird direkt gesagt, daß der Zweifel vom Teufel stammt,

1) Das träfe z. B. für die hermetische Mystik zu (vgl. Corp. Herm. XIII, 13a. 11b, ed. Scott, Hermetica I, p. 246, 14 ff.).

keine *δύναμις* hat, denn er ist ein *ἐπίγειον πνεῦμα*. Der Christ muß sich des Zweifels entschlagen (IX, 12 *ἀπὸ τῆς διψυχίας ἀπόσχου τῆς μὴ ἐχούσης δύναμιν*), indem er dem Glauben dient (IX, 12 *δούλευε τῇ ἐχούσῃ δύναμιν τῇ πίστει*). Andererseits ist der Zweifel imstande, auch die im Glauben Gefestigten zu entwurzeln (IX, 9). Wenn er auftritt, hält er dem Menschen zunächst seine Vergangenheit vor (IX, 1 *πῶς δύναμαι αἰτήσασθαι παρὰ τοῦ κυρίου καὶ λαβεῖν ἡμαρτηκὼς τοσαῦτα εἰς αὐτόν;*), indem er ihm die Möglichkeit abspricht, in der Bitte Zugang zu Gott gewinnen zu können. Seine Vollzugsweise ist ein Zurückhalten, das den Menschen unentschlossen sein läßt (*αἰτοῦ παρ' αὐτοῦ* — sc. *τοῦ θεοῦ* — *ἀδιστάκτως* IX, 2). Dem gegenüber wird beim Bitten ein Durchhalten verlangt (IX, 8), dem ein sich der Nichtigkeiten dieser Welt Entschlagen (IX, 4 *καθάρισόν σου τὴν καρδίαν ἀπὸ πάντων τῶν ματαιωμάτων τοῦ αἰῶνος τούτου*) zur Seite geht. Das besagt doch, daß der Zweifel im Grunde nichts anderes ist als eine ständig nahe gelegte und immer schon irgendwie ergriffene Haltung der Zukehr zur Welt, die aus der Welt selbst entspringt. Die Welt wird dabei präsent durch die *πράγματα* (IX, 10), die *ἔργα* des Menschen (IX, 10), in denen er, ständig in Welt verwickelt, ihr verhaftet ist. Die Welt unterwirft sich den Menschen, indem sie ihn durch seine Werke zerstreut, da er doch Sammlung nötig hätte (IX, 2 *ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου ἐπίστρεψον ἐπὶ τὸν κύριον*), sodaß er, der doch als *ποίησις* Gottes seinen Werken überlegen sein sollte (vgl. IX, 3), sie und sich nicht mehr übersehen kann (IX, 9 *βλέπε τὴν διψυχίαν ταύτην· πονηρά ἐστιν καὶ ἀσύνετος κτλ.*). Wendet sich der Christ nun trotzdem Gott zu, dann hilft ihm dessen die sündige Vergangenheit übersehende Barmherzigkeit (IX, 3). Wer den Zweifel verachtet und beherrscht (IX, 10), der verachtet und beherrscht die den Menschen zerstreuende Welt, der wird nicht mehr von einem Werk zum andern getrieben, sondern hat sich zu sich selbst zurückgeholt (IX, 4 *καθάρισον κτλ.*, desgl. IX, 7) im entschlossen ergriffenen Glauben (IX, 6 *οἱ δὲ ὁλοτελεῖς ὄντες ἐν τῇ πίστει πάντα αἰτοῦνται πεποιθότες ἐπὶ τὸν κύριον*). Wir lassen die Diskussion des Glaubens hier noch im Anstand und achten nur auf das den Zweifel begründende Weltphänomen.

Warum wird der Zweifel überhaupt abgewehrt? Weil er den Menschen von Gott zurückhält, indem er ihn weltlich festlegt.

Auch dem Zweifel eignet ein Sehen. In ihm sieht sich der Mensch seinen welthaft orientierten Werken verhaftet, von denen er nicht mehr loskommt (IX, 1 vgl. mit IX, 10), während erst der Glaube zustandebringt, was getan werden soll (IX, 10 *ἡ πίστις πάντα τελειοῖ*). Glaube und Zweifel sind nicht etwa so koordiniert, daß der Zweifel den übernatürlichen Charakter des Glaubensgegenstandes, etwa die das Gebet erhörende Gnade Gottes, zu sichern hätte, sondern im Zweifel blickt der Mensch auf sich selbst zurück, sofern er es zu nichts gebracht hat vor Gott, denn auf sich selbst blickend, sieht er sich in welthafte Werke zerstreut. Durch die *ματαιώματα* der Welt ist er seines Selbsts eigentlich beraubt; es ist gleichsam verschüttet und bedarf daher der Reinigung (IX, 4). Gemessen an dem, was der Glaube zeigt, begegnet dem Menschen die Welt als Nichts. Der Zweifel kann nichts (IX, 12). Gründet also der Zweifel als Tochter des Teufels in der Zerstreuung des Menschen durch die Welt, in der er vor das Nichts gebracht wird, so vertritt der Teufel die Welt selber als die versucherische Macht des Nichts. Auch der Christ steht in der Möglichkeit solcher Versuchung; er bekommt sie beim Ausstand der Gebetserhörung vor Gesicht (IX, 7). Die Welt des Nichts ist ständig da (*ἐν παντὶ πράγματι* IX, 10), wenngleich wohl zumeist als verborgene (*ἀσύνετος* ist ein Prädikat der *διψυχία* IX, 9). Das Nichts, das sich hinter den Nichtigkeiten dieser Welt versteckt, ist also keineswegs überhaupt nicht da, sondern ist etwas, und zwar das Bedrohlichste, das es für den Menschen natürlicherweise geben kann, denn was sollte bedrohlicher sein als der Teufel? Das Nichts ist faktisch so mächtig da, daß es den Menschen zerstreuen kann. Trotzdem ist es keine vorhandene Gegenständlichkeit, ist nicht identisch mit den *ἔργα* oder gar den Weltdingen. Die Welt **als** den Menschen beherrschendes Nichts ist kein Gegenstand, schafft aber derartiges (IX, 1; 10). Sie ist kein Was, kein bloßes *σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων.*[1] Gleichwohl ist sie da und gehört zum Sein als ein Wie des Seins, wie ja auch der Teufel nicht als vorhandener Gegenstand gefaßt werden soll (vgl. mand. XII, 6, 2). Die Vermutung, daß die Welt durch den Teufel vertreten wird (vgl. § 4), bestätigt sich uns also in der Explikation des Weltphänomens. Der Teufel repräsentiert

1) Vgl. Joh. ab Arnim, Stoic. Vet. Fragm. II, Nr. 529.

eine ursprüngliche Möglichkeit des Seins der Welt, die sie für unser Sein gewinnen kann. Wie der Teufel leibhaftig durch uns da ist (im Zweifel), oder überhaupt nicht ist,[1] so gewinnt die Welt als Nichts ihr Sein durch uns. Als Nichts bestimmt sie ja unser Sein. Die Welt muß als Übermacht des Nichts aus dem menschlichen Dasein verstehbar sein können. Das menschliche Dasein muß aus sich die Möglichkeit haben, nichts zu sein oder aber als es selbst erst eigentlich zu sein; das Letztere wird dem Glauben zugesprochen (IX, 7). Dem Glauben, das aus sich abfallen, kämpfen, siegen kann (vgl. mand. XII, 2, 5; 5, 2), muß eine Bewegung zugrunde liegen, aus der menschliches Dasein für Hermas erst letztlich verstanden wird. In der Erfahrung der Welt als Nichts kommt die Bewegung zum Umschlag. Zwei Bewegungsphasen werden sichtbar. Dem in das Nichts Geraten des Menschen muß gegenüberstehen, wie der Mensch eigentlich zu sich selber kommt, ein Geschehen, über das offenbar erst der Glaube die letzte Auskunft gibt.

Wir frugen nach dem Teufel und der Welt und stießen auf das Nichts. Dieses gibt sich uns als ein unüberholbares, letztes Grundphänomen der Weltbegegnung des Menschen im Sinne einer letzten Abfallmöglichkeit menschlichen Seins. Wir müssen daher die noch ausstehenden Aussagen über den Teufel auf die Welt als Nichts hin zu interpretieren versuchen, wenn wir das Verhältnis der Welt zum menschlichen Dasein, das die Welterfahrung des Hermas bestimmt, aus dem Grunde verstehen wollen. Dieses Verhältnis ist infolge der Signifikation der Welt durch den Teufel grundlegend gerade auch für die Exposition des Lebens, welches der Glaube fordert (IX, 10). Daß es sich aber bei alledem um Erfahrung handelt und nicht etwa um eine spekulative Betrachtung der Welt, in der vom Erleben des Menschen abgesehen wäre, zeigt auch die Stelle mand. IV, 3.

In dem Exkurs mand. IV, 3, der von der Möglichkeit jetzt wiederholbarer Buße handelt, ist von der *πολυπλοκία*, der Gewandtheit des Teufels die Rede (3, 4), dessen versucherische Übermacht in eins mit der Schwachheit der Menschen Gottes Vorsehung durch die Offenbarung des „Hirten“ berücksichtigt hat. Wenn gerade

1) Deshalb kann ihn der Glaube auch einem toten Ding vergleichen (mand. XII, 6, 2).

an dieser Stelle Gott als καρδιογνώστης angesprochen wird (3, 4); dann muß die ἀσθένεια des Menschen in seiner καρδία verwurzelt sein, also seinem ihm eigenen Sein; so, wie der Mensch faktisch ist, bedarf er der Vorsehung Gottes. Was sich bei dem Menschen auf dem Grunde jener Schwachheit durchsetzt, ist der Angriff des Teufels (3, 4 ὅτι ποιήσει τι κακὸν τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ καὶ πονηρεύσεται εἰς αὐτούς). Die doppelte Prädikation des teuflischen Wirkens dürfte sich, nach hebraisierender Ausdrucksweise, auf die Stetigkeit dieses Wirkens beziehen. Das würde besagen, daß gerade auch von dem Christen mit der ständigen Bedrohlichkeit des Nichts gerechnet werden muß und daß diese Bedrohlichkeit umschlagen kann in das, was täglich „passiert", in das erlebte κακόν (3, 4). Das Nichts überrascht den Menschen wesensmäßig aus der Mannigfaltigkeit dessen her, was er täglich erlebt, und gibt ihm dabei seine Geschichte, soweit es das vermag. Deshalb nennt sich Hermas einen τοσαῦτα ἡμαρτηκώς (mand. IX, 1).

§ 7. Die Gegenwart des Nichts in der Furcht mand. VII.

Das Nichts zeigt sich uns im Verlauf der Interpretation immer klarer als der umfassende Horizont der Welterfahrung des Hermas. Es gibt Antwort auf die Frage, wie Hermas die Welt erfährt. Freilich vollzieht sich in diesem Abhören des Nichts allmählich eine Verwandlung unserer Fragestellung. Denn das Nichts ist für Hermas kein Grenzbegriff spekulativer Welterkenntnis, wie er etwa im stoischen Begriff des ἄπειρον vorliegt[1], kein Begriff, der das Weltganze um der theoretischen Rechtfertigung des Weltbegriffs willen umschreibt. Hermas läßt den mythologischen Ausdruk διάβολος ja auch ruhig stehen und nimmt an ihm keinen Anstoß. Seine Welterkenntnis will lediglich den Glauben fördern bzw. ein Leben im Glauben ermöglichen, weshalb er z. B. jener „bösen Begierde" ohne Erklärung gleich die „gute" gegenüberstellt (mand. XII, 1 Ἆρον ἀπὸ σεαυτοῦ πᾶσαν ἐπιθυμίαν πονηράν, ἔνδυσαι δὲ τὴν ἐπιθυμίαν τὴν ἀγαθὴν καὶ σεμνήν· ἐνδεδυμένος γὰρ τὴν ἐπιθυμίαν ταύτην μισήσεις τὴν πονηρὰν ἐπιθυμίαν καὶ χαλιναγωγήσεις αὐτήν, καθὼς βούλει). Daß alle seine Gebote vom Standpunkt des Glaubens aus gefordert werden,

1) Vgl. Joh. ab Arnim, Stoic. Vet. Fragm. II, Nr. 539.

ist nicht zu übersehen (mand. I, 1). Gerade deshalb wundern wir uns nicht, wenn das Nichts als das Wie der Welterfahrung des Hermas auf eine Aufhellung des menschlichen Daseins hindrängt, aus dem sich Hermas versteht. Wir sahen, daß die Welt als Nichts das verfehlte „böse" Begehren in dem Genuß der alltäglichen Weltgegenstände beherrscht (§ 5). Desgl. hat die Gegenständlichkeit der Weltdinge (mand. IX, 10 *ἐν παντὶ πράγματι*) die Möglichkeit, den Menschen in das Nichts zu zerstreuen, wie die Analyse des „Zweifels" gezeigt hat (§ 6). Das Nichts macht die Geschichte eines Menschen, indem es ihn zum *κακόν* hinreißt (mand. IV, 3, 4). Das sind alles nicht nur Aussagen über die „Welt", sondern auch solche über das menschliche Dasein, das, seines Selbst in der *διψυχία* beraubt, bei der Welt verweilt, indem es sie nichtig begehrt. Trotzdem geht das Dasein nicht so in die Welt auf, daß es um sich gar nicht mehr wüßte. Auch dem der Welt nichtig verfallenen Menschen geht es um sich. Freilich wird ihn, da er ja von der Welt nicht loskommt, seine Nichtigkeit bewußtseinsmäßig unabgelöst von der Nichtigkeit der Weltdinge bewegen. Die Möglichkeit dazu hat das Dasein in der Furcht; sie wird in mand. VII eigens besprochen.

Was fordert mand. VII? *Φοβήθητι, φησί, τὸν κύριον καὶ φύλασσε τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ· φυλάσσων οὖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ ἔσῃ δυνατὸς ἐν πάσῃ πράξει, καὶ ἡ πρᾶξίς σου ἀσύγκριτος ἔσται. φοβούμενος γὰρ τὸν κύριον πάντα καλά*[1] *ἐργάσῃ· οὗτος δέ ἐστιν ὁ φόβος, ὃν δεῖ σε φοβηθῆναι, καὶ σωθήσῃ* (VII, 1). Wer Gott fürchtet, kann die Gebote halten. „Handle aus Gottesfurcht" ist das Leitwort von mand. VII. Was steht dem entgegen? Eine falsche Orientierung des Handelns, die den Geboten zuwiderläuft und deshalb an allem Guten vorbeiführt. Denn es geht darum, wozu einer imstande ist in seinem Tun (VII, 1 *δυνατὸς ἔσῃ*) angesichts der scheinbaren *δύναμις* des Teufels (VII, 2), um ein Handeln-können, nicht bloß um ein neues Sollen, nicht einfach um einen Stellungswechsel der Gesinnung, für welche dann die faktischen Bedingungen des Handelns irrelevant sein müßten. VII, 2 wird dem Teufel die *δύναμις* abgesprochen. Dem gegenüber steht bei Gott *ἡ δύναμις ἡ ἔνδοξος*, die allein ein der Furcht würdiger Gegenstand ist (VII, 2).

---

1) Mit Dibelius (vgl. z. St.) ist *καλά*, nicht *καλῶς* zu lesen.

Der Mensch soll den fürchten, der ihm das echte Können verleiht.[1] Es ist also nicht so, daß einer die Furcht je loswerden könnte; die Furcht gehört vielmehr zum Wesen des menschlichen Daseins, wenn gesagt wird: *πᾶσα ἡ κτίσις φοβεῖται τὸν κύριον* (VII, 5). Aber zunächst und zumeist fürchtet der Mensch die nichtige Macht des Teufels, wie denn in VII, 5 fortgefahren wird: *τὰς δὲ ἐντολὰς αὐτοῦ οὐ φυλάσσει.* Daher bedarf die Furcht der Radikalisierung zur Gottesfurcht. Wie ist die Radikalisierung gedacht? Offenbar nicht als Anweisung zum Halten der Gebote, weshalb die Mahnung zur Gottesfurcht nicht lediglich als paränetische Zugabe angesehen werden darf, sondern in der Furcht vor Gott ist eine Einstellung erreicht, die das Halten der Gebote allererst ermöglicht. Diese Einstellung ist dem Glauben geläufig (mand. XII, 1, 1; XII, 4, 5; IX, 10). Gottesfurcht ist eine Einstellung des „Lebens zu Gott", die ihrem Wesen nach jeder einzelnen Tat sachlich vorausgeht. Um auf den Charakter solcher Vororientierung des Handelns hinzuweisen, fragt Hermas VII, 5 ausdrücklich nach dem Sinn der Verheißung, unter die der Gott Fürchtende gestellt ist. Was heißt „*ζήσονται τῷ θεῷ*"? Der Ausdruck meint die Verwirklichung der Gottesfurcht, wie sie im Halten der Gebote ans Licht kommt (VII, 5 *τῶν οὖν φοβουμένων αὐτὸν* (sc. *τὸν κύριον*) *καὶ φυλασσόντων τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἐκείνων ἡ ζωή ἐστι παρὰ τῷ θεῷ· τῶν δὲ μὴ φυλασσόντων τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, οὐδὲ ζωὴ ἐν αὐτοῖς*). Leben zu Gott ist zugleich Leben aus Gott, d. h., Gott verwirklicht die Gottesfurcht, indem er dem Menschen sein eigentliches Leben (*παρὰ τῷ θεῷ*) schenkt. Wer Gott wirklich fürchtet, verweilt bei Gott. Hermas nimmt auch in diesem Mandat einen Standort oberhalb von *πᾶσα ἡ κτίσις* ein, er spricht aus dem Glauben. Für den Glauben ist das eigentliche Leben zwar eine Möglichkeit des menschlichen Daseins, aber eine solche, die alles nichtige Verweilen bei der Welt, wie es der Mensch zunächst und zumeist übt, transzendiert und dem Menschen aus eigener Kraft nicht erreichbar ist. Der Mensch wird durch das Glauben nicht aus der Welt herausgehoben, er schwebt nicht in „höheren Regionen" wie der wiedergeborene hellenistische Mystiker, sondern er bleibt vielmehr gerade in der Welt, indem er die Gebote hält.

1) Vgl. mand. VII, 2c πᾶς γὰς ὁ δύναμιν ἔχων φόβον ἔχει· ὁ δὲ μὴ ἔχων δύναμιν ὑπὸ πάντων καταφρονεῖται.

Er kann nun auf den Teufel und die Nichtigkeit seiner Macht herabsehen (VII, 2 *φοβούμενος γὰρ τὸν κύριον κατακυριεύσεις τοῦ διαβόλου, ὅτι δύναμις ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*), er hat die Welt als Nichts erkannt. Mit keiner nichtigen Tat belastet (im Gegensatz dazu vergleiche mand. IX, 1 *τοσαῦτα ἡμαρτηκώς*) hat er vor Gott „nichts" auf sich geladen. Wie wird aber dann das Nichts vom Menschen positiv angeeignet, wie hat er es in der Furcht?

Man muß beachten, daß entsprechend dem in VII, 5 über die *ζωή* Gesagten das alltägliche Tun und Treiben des Menschen eine gewisse Umkehr erfahren muß, wenn seine Gottesfurcht im Sinne von VII, 4 auch das *ἀγαθόν* positiv bewirken soll. Weil es nun derselbe in der Welt lebende Mensch ist, der Gott fürchtet und ihn zuvor nicht echt gefürchtet hat, deshalb muß die Gottesfurcht sowohl für den recht Handelnden als für den, der es nicht tut, zunächst einen identischen Gegenstand haben, der von Radikalisierung der Furcht zu sprechen berechtigt. In diesem Sinne steckt in jeder Furcht ein Fürchten um sich selbst, das den Fürchtenden umtreibt. In der Gottesfurcht hat der Mensch allen Anlaß, um sich selbst zu fürchten, wenn Gott der Richter ist (mand. XII, 6, 3). Auch der den Teufel Fürchtende fürchtet notwendig um sich selbst. Welche Umkehr kann dann aber das Fürchten durch die Gottesfurcht erfahren? Dies zeigt ein zweites Moment, das sich durchhält, nämlich jene *ἔργα τοῦ διαβόλου*, die natürlich für den, der den Teufel fürchtet, auch irgendwie Gegenstand der Furcht sein müssen (VII, 3 *φοβήθητε τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου, ὅτι πονηρά ἐστι. φοβούμενος οὖν τὸν κύριον φοβηθήσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου καὶ οὐκ ἐργάσῃ αὐτά, ἀλλ᾿ ἀφέξῃ ἀπ᾿ αὐτῶν*, vgl. VII, 2). Nunmehr dürfen wir versuchen, das bisher Gewonnene ausdrücklich heranzuziehen. Vertritt der Teufel die Welt (als Nichts), so handelt es sich für Hermas bei der Radikalisierung der Furcht zur Gottesfurcht um eine Umkehrung, welche die weltlichen Werke des Menschen in ihrer Bedeutung für seine Furcht um sich selbst erfahren können. Welche Möglichkeiten bestehen? Der Mensch fürchtet entweder um sich selbst, indem er die ihm entgegenstehende Übermacht der Welt fürchtet. Deren Bedrohlichkeit wird in diesem Fall zunächst um den Besitz des Menschen fürchten lassen, durch den er alltäglich zunächst und zumeist an der Welt teil hat. Daß „es mit seinen Werken am Ende doch nichts sein könnte", ist hier die

Furcht. Diese Furcht versteckt sich hinter der Sorge um den Besitz, die, weil sie dem Nichts entgegensteht, endlos sein muß und als alltägliches Alles und Jedes Besorgen von Werk zu Werk treibt. Eine Modifikation solcher Furcht ist ja der mand. XII, 2, 1 genannte Genuß, dessen Spielarten (die an jener Stelle nicht erwogen werden) gerade zeigen[1], daß man sich fürchtet, das Ende des Besitzes abzuwarten. In der Umkehrung davon weiß ein Mensch von vornherein, daß es mit dem, was er tut, „nichts" ist, obschon er täglich weltliche Werke treiben muß. Soll er diese nun trotzdem fürchten (VII, 3), so fürchtet er nicht mehr, sie im Blick auf Besitz zu verlieren, sondern eher, daß er sich an sie verliert. Sie drängen ihn zur Selbstaufgabe. Deshalb wird VII, 3 gefordert, daß er sich ihrer entschlagen soll, indem er sein Fürchten umorientiert. Das Nichts wird also überwunden, indem es der Mensch offen ins Auge faßt und freiwillig auf sich nimmt, in einer Art Weltentsagung, um sich selbst zu besitzen. Damit ist zugleich gesagt, daß der Mensch einen ständigen Kampf um das Nichts führt (VII, 4), in dem es ihm um ihn selbst geht, denn das weltliche Handeln kann er nicht aufgeben. Er selbst ist eigentlich inmitten der Welt überweltlich, sagt der das Leben verheißende Glaube (VII, 5); deshalb muß die Welt, die der Mensch zunächst und zumeist hat, für seinen Kampf um sich selbst die Negation bedeuten, eine aus allem, was er treibt begegnende Negation, und darum das Nichts.

Diese am Selbst orientierte Furcht ist also die Radikalisierung jener alltäglichen Furcht vor der nichtigen Zukunft, wobei jetzt das Nichts aber gegenwärtig festgehalten und alles, was begegnet, auf das Nichts zurückgebracht wird; aus dieser neu orientierten Furcht wird Alles zu Nichts umgekehrt. Gottesfurcht wäre die sich immer schon dem Nichts aussetzende Furcht um sich selbst. In ihr ist alles weltlich Begegnende zum Nichts gemacht. Diese Zunichtemachung gehört, weil sie eigentlich nur durch Gott selbst verwirklicht wird (mand. VII, 5), ursprünglich zur Glaubensbewegung. Wie und ob der Christ das praktisch kann, bleibt noch die Frage. Jedenfalls geraten die alltäglichen Werke, als Tun des

1) Überstürzter und hinausgezögerter Genuß usw.; man muß hier über Hermas hinausgehen, wenn man die traditionskritische Interpretation, die nicht nur Literatur, sondern gerade auch die Sache selber im Auge hat, wirklich zur Geltung bringen will.

Guten oder Tun des Bösen (VII, 4), in eine gewisse Zweideutigkeit, sofern sie nämlich das Nichts entweder versteckt als Zukünftiges vorspiegeln, oder aber offen vorhalten, indem sie es selbst schon vertreten. Das Böse lassen und das Gute tun dürfte demnach zusammenfallen in identischer Tat. Böse bzw. gut ist die in jeder Tat zur Geltung kommende Orientierung des Menschen. Das Glauben hat sich schon vor jeder einzelnen Tat gegen die Welt überhaupt entschieden: das ist die von mand. VII geforderte Orientierung des Handelns. Von außen gesehen entscheidet sich damit der Glaube zwar radikal für das Nichts; wenn gezweifelt wird, dann bleibt ihm nichts (vgl. mand. XII, 3, 6). Ob das aber am Ende nicht doch etwas positiv Weltliches bedeutet, ist zu fragen.

§ 8. Die christliche Machtsphäre mand. XI.

Unsere Interpretation nähert sich allmählich der Analyse des Glaubens, weil immer deutlicher wird, daß die mandata eine dem menschlichen Dasein wesentlich zugehörende Lebensbewegung innerhalb ihrer extremen Möglichkeiten aufzeigen sollen, wobei die Welterkenntnis des Glaubens vorausgesetzt ist. Wie kommt der Mensch angesichts des ihn bedrohenden Nichts zu sich selbst? Diese Frage beherrscht offenbar den glaubenden Hermas. In der Furcht hat Hermas das Nichts zu seinem eigentlichen Da gebracht, indem er Gott fürchtet. Damit ist zugleich eine Entscheidung gegen die Welt getroffen, die das alltägliche Handeln des Menschen irgendwie umkehrt. Aber wie geschieht diese Umkehrung faktisch? Verliert das glaubende Dasein, für das die Welt ins Nichts gebracht ist, nicht allen konkreten Boden? Daß dies nicht der Fall ist, zeigt die Gegenüberstellung der weltlich-teuflischen und der christlichen Machtsphäre in mand. XI. Schon in mand. IX, 11 war die *διψυχία* als ein vom Teufel stammendes *πνεῦμα ἐπίγειον* charakterisiert. Für die *πίστις*, das Gegenphänomen, wird an jener Stelle die Bestimmung *ἄνωθέν ἐστιν* in Anspruch genommen. Der Gegensatz von Gott und Teufel entsprechend dem von Glaube und Zweifel kann auch durch ein „oben und unten“ bzw. zwei Geist- oder Machtsphären ausgedrückt werden. Die christliche Machtsphäre entbehrt also nicht der Lokalisierung. Zwei *πνεύματα* stehen einander gegenüber, das *πνεῦμα θεότητος* und das *πνεῦμα ἐπίγειον* (XI, 15. 17), ersteres auch als *ἐρχόμενον ἀπὸ τοῦ*

θεοῦ oder *τὸ θεῖον ἄνωθεν ἐρχόμενον,* als *ἀπὸ θεοῦ δοθέν* oder auch einfach als *τὸ θεῖον* bezeichnet (vgl. die VVs. 14. 17. 21. 5. 7. 9f. 12); das *πνεῦμα ἐπίγειον* wird vorwiegend *κενόν* (XI, 11f. usw.), auch *μωρόν* (Vs. 11) genannt. Das *πνεῦμα ἐπίγειον* bzw. *κενόν* stammt vom Teufel (XI, 17), und zwar ist der Teufel in ihm da; er verleiht denn auch dem von ihm erfüllten Menschen zuweilen den Schein der Wahrheit für seine Rede (Vs. 3). Andererseits tritt das Wort *διάβολος* hinter dem Ausdruck *πνεῦμα ἐπίγειον* ganz zurück (XI, 5 vgl. mit Vs. 17). Der Teufel ist eben der „Geist" erdgebundenen Verhaltens schlechthin. Überhaupt ist das „Mandat" viel prinzipieller gehalten, als es von der Themastellung XI, 1 aus gesehen den Anschein hat. Nicht lediglich darum geht es dem Verfasser, daß er den Pseudopropheten, den Irrlehrer, zu demaskieren hat, sondern er will jeden Leser vor das *πνεῦμα τὸ θεῖον* bringen, ohne ihn gleich zum Propheten zu machen (XI, 17 *σὺ δὲ πίστευε τῷ πνεύματι τῷ ἐρχομένῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἔχοντι δύναμιν· τῷ δὲ πνεύματι τῷ ἐπιγείῳ καὶ κενῷ μηδὲν πίστευε, ὅτι ἐν αὐτῷ δύναμις οὐκ ἔστιν· ἀπὸ τοῦ διαβόλου γὰρ ἔρχεται*). Auf die Darstellung der verschiedenen Wirkungsweise des göttlichen und irdischen *πνεῦμα* kommt es ihm an. Wo wahre *δύναμις* wirkt, das ist die Frage (vgl. VVs. 18—21: die kleinste Kraft aus Gott überholt die größte irdische). Das göttliche *πνεῦμα* trägt nicht Einen allein, sondern eigentlich alle Christen.

Die Behauptung, es sei einer ein *πνευματοφόρος* (Vs. 16), ist im Grunde für einen Christen unmöglich. Der „Geist" wirkt ja, wann er will (Vs. 9). So ist beachtenswert, daß Vs. 14 zwar von gerechten Männern gesprochen wird, als *ἐχόντων πνεῦμα θειότητος,* aber Vs. 9 spricht von *ἐχόντων πίστιν θείου πνεύματος,* sie hätten Glauben an den göttlichen Geist. An der letzten Stelle ist die Vorbedingung des Geist-wirkens betont, die so beschaffene Versammlung gerechter Männer; an der ersten sind diese selbst Träger der sich negierend betätigenden Geisteswirkung. Außerdem ist die Situation beide Male die der *ἔντευξις,* des gemeinsamen Gebetes, der direkten Zukehr zu Gott, ausgeübt in der Gemeindeversammlung. Das besagt doch wohl, daß diese Christen im Glauben einen bestimmten Zugang zu Gott schon haben, freilich so, daß die offenbarende Wirksamkeit Gottes weltlich frei bleibt, an das einzelne Weltgeschehen, auch für Christen, nicht gebunden

ist. Dem Christen ist der „Lauf der Welt“ so wenig bekannt wie irgend einem andern Menschen; umgekehrt sind ebendeswegen Fragen wie die von Vs. 2 (τί ἔσται) wohl verständlich. Doch es ist bezeichnend, daß solches Fragen abgewiesen wird (vgl. Vs. 4 mit Vs. 2). Für uns bestätigt sich damit die These, daß das eigentliche christliche Leben, in dem von πίστις θείου πνεύματος (Vs. 9) gesprochen werden kann, eben die Welt des täglichen Sorgens und Besorgens überholt, hinter sich gebracht hat als Nichts.

Trotzdem gibt der Text den Grundsatz an, man solle und könne den Menschen ἀπὸ τῆς ζωῆς δοκιμάζειν (Vs. 7) und ἀπὸ τῶν ἔργων (Vs. 16), also an seiner faktischen Lebensführung prüfend erkennen. Der Pseudoprophet und die ihn fragen, werden in der gleichen Weise charakterisiert (Vs. 12f. vgl. mit VVs. 2—4) nämlich als Nichtige und Nichtiges Begehrende (vgl. Vs. 13), als δίψυχοι, den nichtigen Begierden dieser Welt (Vs. 8) Verfallene. Wenn solche Menschen nach ihrer Zukunft fragen, so sind sie um ihr weltliches Haben besorgt (Vs. 2 vgl. mit Vs. 4 περὶ πράξεώς τινος); das ist heidnisch (ὡς τὰ ἔθνη), dem Gehaben der dieser Welt Verfallenen entsprechend. Dem entspricht auch, daß solche Leute sich selbst erhöhen (Vs. 12), also aus ihrem weltlichen Haben her Ansprüche machen (μισθὸν λαμβάνειν Vs. 12). Wir beschränken uns auf die allgemeinen Züge, weil wir eine historische Interpretation in ihrer vollen Breite für unsere Aufgabe nicht nötig haben. Vs. 8 wird das Gegenbild geschildert, ein Leben in weltüberlegener, stiller Ruhe, das demütig um seine Nichtigkeit weiß (ταπεινόφρων), das sich jedes bösen, nichtigen, weltlichen Begehrens entschlägt, keines andern Menschen bedarf und sich durch welthafte Ansprüche nicht mehr stellen läßt. Wenn ein solcher Mensch etwas zu sagen hat, hält er sich nicht κατὰ μόνας, an die Einzelnen (Vs. 8), sondern an die christliche Öffentlichkeit in der Gemeindeversammlung: was er sagt, geht alle an, trifft das Zentrale (vgl. noch Vs. 13 das κατὰ γωνίαν beim Pseudopropheten). *Eigentliches Leben vor Gott* hat also nicht nur die Welt täglichen Besorgens als nichtige zur Ruhe gebracht, überholt, sondern ist auch in eigentümlicher Weise *gemeinschaftstiftend*. Wir werden weiterhin darauf zu achten haben, wie die Zunichtemachung von Welt bzw. das Aufsichnehmen der Welt als Nichts die christliche Ge-

meinschaft, d. h. aber das Verhältnis von Menschen, das sie in ihrem Miteinander zu einander haben, beeinflussen oder bestimmen mag. Wenn uns auch der eigentliche Gehalt des christlichen Lebens bei Hermas noch dunkel bleibt, so können wir jetzt doch sagen, daß dieses an bestimmte positiv herausstellbare Voraussetzungen in Bezug auf das weltliche Leben gebunden ist (XI, 8).

§ 9. Die Aneignung des Nichts in der Weltstillegung mand. V.

Wir entnehmen aus mand. XI, daß der Christ sehr wohl in der Welt einen Platz einnimmt, sonst gäbe es keine Gemeinde, in der die Frage nach dem Künftigen auftaucht (XI, 2). Die Möglichkeit zu solchem Platzeinnehmen in der Welt muß freilich schon der Einzelne haben. Wie kann er die Welt konkret aneignen, da er sie doch auf ihr Nichts zurückbringen soll? Wir haben in diesem Zusammenhang noch mand. V zu besprechen, wo V, 1, 3 vom *διάβολος* die Rede ist. Entsprechend den bisher gewonnenen Ergebnissen übersetzen wir den betreffenden Satz: „Denn in der Geduld weilt Gott, dagegen im Jähzorn die Welt als Nichts.“ Die prinzipielle Haltung, die gezeigt werden soll, umschließt offenbar die Ganzheit des christlichen Lebens, sodaß die Befolgung von mand. V auch die der übrigen mandata ermöglicht (2, 8). Das Mandat weist also selbst dazu an, es im Einklang mit den andern d. h. aber für uns, mit der bisher gewonnenen Interpretation zu verstehen. Der Diskrepanz der *πνεῦμα*-Vorstellungen werden wir vorläufig dadurch Herr, daß wir das in ihnen Gemeinte als Gegenstand eines Verhaltens aus diesem Verhalten wiederholen. Als was ist Welt in den vom Mandat geforderten Verhaltungen mitgemeint und wie bestimmt sie diese?

Die Geduld und die ihr eigene Verständigkeit (vgl. als Entsprechung 2, 4) ist Herr über alles böse Werk und tut, was vor Gott recht ist (1, 1); sie ist für das, was Gott will, wohl zu gebrauchen (1, 6). Wenn gesagt wird, daß Gott in ihr weilt (1, 3. 6), so ist seine Anwesenheit identisch mit dem in solchem Zustand anwesenden *πνεῦμα τὸ ἅγιον* (1, 2). Wo der „heilige Geist“ ist, da hat ein Mensch *ἐλπίς* (1, 7), während das Gegenphänomen, die *ὀξυχολία*, alles verdirbt (1, 7). Also grenzen sowohl das *πνεῦμα τὸ ἅγιον* als die *μακροθυμία* noch nicht das

Letzte aus, was von Gott einmal gegeben wird, wohl aber bezeichnen sie ein Letztes, alles von Gott Abziehende überholendes Verhalten. Das Verständnis hängt folglich wohl an dem, was abgewiesen wird. Was meint der Titel ὀξυχολία?

Wenn Hermas nach deren ἐνέργεια fragt (1, 7 vgl. mit 2, 1), so zeigt das an, daß es sich um Bestimmtheiten des faktischen weltlichen Lebens handeln muß. 2, 1 will besagen, daß ὀξυχολία im Bereich christlichen Lebens verstanden wird. Dieses Leben ist an der πίστις orientiert: alle wollen glauben. Nun sind aber die einen vom Glauben erfüllt (πλήρεις ὄντες ἐν τῇ πίστει 2, 1); an solche kommt keine ὀξυχολία, denn die δύναμις τοῦ κυρίου steht ihnen bei (2, 1): sie können, was sie wollen. Andere müssen als ἀπόκενοι, „halbleere", und δίψυχοι bezeichnet werden. Diese sind noch der Welt verhaftet, obgleich sie das nicht wollen. Bei ihnen ist zwar äußerlich alles in Ordnung (εὐσταθοῦντας 2, 2); auch sie scheinen der Welt Herr zu sein. Doch haben sie keinen Halt: unversehens überfällt sie der Jähzorn, εἰς τὴν καρδίαν, das besagt: von innen heraus; sie selbst sind der Grund ihrer Ohnmacht (2, 2). Aus einem nichtigen Anlaß, aus dem Nichts her (ἐκ τοῦ μηδενός), verfällt Mann oder Weib in unbesonnene Heftigkeit (ἐν πικρίᾳ γίνεται) um alltäglicher Dinge willen (Geschäft, Essen und Trinken, Kleinigkeiten, Bekannte vgl. das andersartige φιλίαι ἐθνικαί mand. X, 1, 4, Geldsachen und dergl.), die als solche μωρά sind, κενά, ἄφρονα, ἀσύμφορα für Christen, und für ein echtes christliches Leben nichts austragen, sondern ihm abträglich sind (2, 2). Wer im Jähzorn lebt, ist dumm, leichtfertig und unbesonnen (2, 4); er kann den Affekten verfallen bis zur Haltlosigkeit rasender Wut. Solche Menschen werden gegeneinander hart (σκληρότης 2, 6). Was sie an weltüberlegenem Halt hätten besitzen können, läuft davon (2, 5f.), entgleitet ihnen oder wird erstickt, geht zugrunde (1, 3). Ihre Haltlosigkeit ist begründet in einem Verfallensein an das einzelne zerstreute alltägliche Geschehen, das den Menschen ruhelos macht (2, 7 ἀκαταστατεῖ ἐν πάσῃ πράξει αὐτοῦ, περισπώμενος ὧδε κἀκεῖσε ἀπὸ τῶν πνευμάτων τῶν πονηρῶν). Die Vorstellung, daß diese alltägliche, den Menschen in Anspruch nehmende Welt mit all ihrem nichtigen Gehabe, das kein Ende findet, von bösen πνεύματα vertreten wird, wahrt den Charakter ihrer ständig

zerstreuenden, den Menschen immer mehr verfallen lassenden Nichtigkeit, die als solche verborgen bleibt. Nun ist es aber kein Zufall, daß diese *πνεύματα* 2, 4 gerade durch Affekttitel bezeichnet sind. Ebenso können wir beobachten, daß *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (2, 5 ff.), *τὸ πνεῦμα τὸ δίκαιον* (2, 7), *ἡ διάνοια ἡ ἀγαθή* (2, 7) offenbar stellvertretende Ausdrücke sind. Der Sinn ist der: Gegründeter Halt, nämlich Weltüberlegenheit, ein all' diesen Nichtigkeiten Übersein, hängt davon ab, wie ein Mensch v o r s i c h s e l b s t a u s s i c h h e r o r i e n t i e r t ist, sich Licht verschafft hat als Handelnder (vgl. *ὅλως ἀποτυφλοῦται* 2, 7). Was meint dabei die *μακροθυμία*?

Die Geduld weilt bei solchen, die das Glauben in seiner Totalität sich angeeignet haben (*ὁλόκληρος* 2, 3). Diese Menschen haben eine große Sicherheit, sind kräftig und tüchtig ohne Beeinträchtigung durch weltliche Widerstände, in herzlicher Fröhlichkeit ohne Tagessorgen, können Gott allezeit preisen und halten sich ohne bittere Anstöße ständig auf in friedfertiger Sanftmut, in Ruhe (2, 3 vgl. mit 1, 2). Solches Leben verträgt keinen Flecken, es gibt auch nichts Süßeres in der Welt (1, 5 f.). Aber es ist *τρυφερόν* (1, 3), also empfindlich, bedarf schärfster Hut vor der *ὀξυχολία* (1, 7 vgl. mit 1, 4; 2, 8). Verglichen mit der Charakteristik der *ἐνέργεια* der *ὀξυχολία* besagt das doch, daß man in der *μακροθυμία* die Welt alltäglichen zerstreuenden Besorgens zunichte gemacht, oder, weil diese ja faktisch erhalten bleibt, stillgelegt hat; dazu bedarf es der weltüberlegenen Geduld. Die Stillegung des alltäglich Besorgbaren ist für den eigentlich ergriffenen Glauben möglich. Ja, alle die das noch nicht getan haben, können jetzt diesen Weg einschlagen (2, 8 vgl. mit 1, 7), denn der *σεμνότατος ἄγγελος*, der hinter dem Hirten steht, hat alle so Umkehrenden, d. h. der Stimme bzw. Lehre des Hirten, die Hermas vertritt, jetzt Gehorchenden gerechtfertigt, auf einen Schlag für die neue Lebensrichtung instandgebracht.

Wir sehen aus diesem Mandat besonders deutlich, daß die Welt als Nichts das den Menschen täglich zerstreuende Tun und Treiben bestimmt. Wenn sie nun auf ihr Nichts zurückgebracht wird, so heißt dies konkret, daß sie stillgelegt werden kann. Wer die Stillegung der Welt erreicht, der lebt in fröhlicher Ruhe vor Gott; da weilt Gott selbst (mand. V, 1, 3). Als eine Form solcher

Zukehr zu Gott erweist sich das Gebet (mand. V, 1, 6; vgl. auch IX, 2—6 das Gebet des Einzelnen; XI, 9. 14 das Gebet in der Gemeindeversammlung). Andererseits ist durch diese Einstellung des Christen sein Wollen überhaupt in Anspruch genommen (mand. V, 2, 8 *βλέπε οὖν, μήποτε παρενθυμηθῇς τὴν ἐντολὴν· ἐὰν γὰρ ταύτης τῆς ἐντολῆς κυριεύσῃς, καὶ τὰς λοιπὰς ἐντολὰς δυνήσῃ φυλάξαι*). Denn durch ihre Stillegung wird die Welt des Tages zugleich im ganzen überholt. Das verlangt eine ständige Anspannung vom Christen (V, 2, 8 *ἔνδυσαι δὲ τὴν μακροθυμίαν καὶ ἀντίστα τῇ ὀξυχολίᾳ καὶ τῇ πικρίᾳ*), und er muß sich dessen bewußt, dafür empfindlich sein können (*τρυφερόν* ist wichtiges Prädikat des *πνεῦμα τὸ ἅγιον* V, 1, 3!). Obwohl er sich gegen die Welt entschieden hat und sie stillegt, muß er sich doch ihrer bewußt bleiben, sie irgendwie bei sich gegenwärtig halten können, um ihr über zu sein. Denn er gewinnt ja nie rein theoretischen Abstand von ihr, noch schwingt er sich in mystischer Ekstase über sie hinaus. Damit wir nun die vom Mandat geforderte Weltbemächtigung in der Weltstillegung als wesentliche Möglichkeit des menschlichen Daseins verstehen, in der ein Christ der Welt über ist und sie doch konkret angeeignet hat, müssen wir nach einer Art der menschlichen Daseinsverfassung fragen, aus der das ständige die Welt Gegenwärtig-halten und sie doch Überholen-können unmittelbar verständlich wird. Dazu ziehen wir mand. X heran, wo die *λύπη* als „Schwester" der *ὀξυχολία* bezeichnet ist (X, 1, 1). Wir werden im Anschluß daran Gelegenheit haben, auf die leitende *πνεῦμα*-Vorstellung einzugehen.

§ 10. Die Gewissensbekümmerung als inneres Wissen um das Nichts mand. X.

Die Analyse der Furcht als Gottesfurcht (nach mand. VII) hat gezeigt, daß die Welt in der Tat als Nichts vergegenwärtigt werden kann. Andererseits behauptet sich der Christ sehr wohl in der Welt, in einer ihm geschenkten Machtsphäre (mand. XI); er wird nicht zur Übernatur. Seine Machtsphäre ist vielmehr als Weltstilleguug inmitten der alltäglichen Welt ausgegrenzt. Die christliche Weltstillegung, deren inhaltliche Charakteristik hier noch im Ausstand bleiben muß, darf also als Weltbemächtigung angesprochen werden, da sie eine Machtsphäre darstellt. Ist

aber die Weltbemächtigung eine Möglichkeit des menschlichen Daseins, die vom Christen verwirklicht wird, so muß der Mensch um solche Möglichkeit ausdrücklich wissen können. Welches Wissen ermöglicht dem Dasein die Vergegenwärtigung der Welt als Nichts? Die Furcht allein kann es nicht sein, denn sie bedarf ja ihrerseits der Radikalisierung zur Gottesfurcht, der auf der andern Seite im Handeln die Weltbemächtigung als Weltstillegung entspricht. Das Dasein muß also ein Wissen zu eigen haben können, durch das es vor Gottesfurcht und Weltstillegung in sich bestimmt wird. Auf die Art dieses Wissens führt uns mand. X, das von der *λύπη*, der Bekümmerung, handelt. Der seltsam anmutende Exkurs X, 1, 3—6[1], zu dem aber die Worte 1, 3 b *πῶς γὰρ δύναται ἐκτρίβειν καὶ πάλιν σώζειν, οὐ νοῶ* ursprünglich wohl nicht gehörten, mag uns eine vorbereitende Aufklärung des Erfahrungsfeldes verschaffen, in dem die *λύπη* angetroffen wird, des Gewissens.

Auszugehen ist von mand. X, 1, 6 *οἱ δὲ φόβον ἔχοντες θεοῦ καὶ ἐρευνῶντες περὶ θεότητος καὶ ἀληθείας καὶ τὴν καρδίαν ἔχοντες πρὸς τὸν κύριον, πάντα τὰ λεγόμενα τάχιον νοοῦσι καὶ συνίουσιν, ὅτι ἔχουσι τὸν φόβον τοῦ κυρίου ἐν ἑαυτοῖς· ὅπου γὰρ ὁ κύριος κατοικεῖ, ἐκεῖ καὶ σύνεσις πολλή. κολλήθητι οὖν τῷ κυρίῳ, καὶ πάντα συνήσεις καὶ νοήσεις.* Wer sich an Gott hängt, wird alles wirklich verstehen. Dies geschieht bei dem, der den *φόβος θεοῦ* in sich hat; da wohnt Gott, da ist viel Verständnis (1, 6 b). Weiter wird gesagt, ein solcher gehöre zu den *τὴν καρδίαν ἔχοντες πρὸς τὸν κύριον*, welche *ἐρευνῶντες* sind *περὶ θεότητος καὶ ἀληθείας*, also doch einen gewissen Abstand zu Gott haben: Gott wohnt in ihnen, aber sie nicht zugleich in ihm. Wenn *καρδία* das Selbst eines Menschen bezeichnet, so werden wir interpretieren, daß es solchen um sie selbst geht in der Furcht vor Gott. Was ist dann damit gemeint, daß *πάντα τὰ λεγόμενα* verstanden werden soll (1, 6)? Wohl die *παραβολαὶ* (1, 4) *τῆς θεότητος* (vgl. 1, 3), eben schlechtweg die Lehre des Hirten. An unserer Stelle kann der Ausdruck keinen speziellen Sinn haben. Die Lehre des Hirten hat aber keinen systematisch ausdrücklichen Zusammenhang. Also ist wohl auf eine solche Einheit des in

1) Vgl. Dibelius z. St. und F. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, Bd. 2, 1896, S. 259.

ihr Gemeinten hingewiesen, in der man sich mit dem φόβος κυρίου eben schon befindet, eine bestimmte Haltung, die ihr Verständnis in sich hat. Darauf weist der Vergleich in 1, 5, mit dem der Abfall aus dieser Haltung getroffen werden soll. Es kommt darauf an, wo der νοῦς eines Menschen ist, der durch seine διάνοια eine bestimmte Orientierung, nämlich die auf die δικαιοσύνη, schon hat. Diese Orientierung ist nicht ohne weiteres gegeben, denn der Mensch kann ihr, wenn er von „bösen Geistern" beherrscht wird, entfremdet werden (vgl. mand. V, 2, 7 περισπώμενος ὧδε κἀκεῖσε ἀπὸ τῶν πνευμάτων τῶν πονηρῶν . . . ὅλως ἀποτυφλοῦται ἀπὸ τῆς διανοίας τῆς ἀγαθῆς). Andererseits bezieht sich die Orientierung auf das Handeln und bedarf jener „Reinigung", in der einer allererst Gott dienen kann (vgl. sim. IV, 7 ἐὰν δὲ ⟨nur⟩ μίαν τις πρᾶξιν ⟨Gewerbe⟩ ἐργάσηται, δύναται καὶ τῷ κυρίῳ δουλεῦσαι· οὐ γὰρ διαφθαρήσεται ἡ διάνοια αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ κυρίου, ἀλλὰ δουλεύσει αὐτῷ ἔχων τὴν διάνοιαν αὐτοῦ καθαράν). Denn unser Handeln steht zumeist in einem sich Sorgen, das den ganzen Menschen beherrscht.[1] διάνοια meint also die Fähigkeit zu dem, was wir „ethische" Orientierung nennen würden, so etwas wie das Gewissen. Das Gewissen erfährt Vernachlässigung, wenn des Menschen „Sinn" seiner πρᾶξις verfällt (hier wohl als „Treiben" zu fassen), seinem Treiben (X, 1, 4).

Ein solcher Mensch versteht überhaupt nichts. Das „Treiben" wird mand. X, 1, 4 geschildert als Verhaftetsein in Geschäfte, Reichtum, „heidnische Freundschaften" und noch mehr andere Angelegenheiten τοῦ αἰῶνος τούτου, dieser Welt. Derlei Tun verblendet den Menschen, läßt ihn verderben und verwildern. Um nach dem Göttlichen und der Wahrheit echt fragen zu können, muß man einen bestimmten Abstand zur täglichen Welt einhalten, man muß sich gleichsam in die Mitte zwischen Gott und Welt bringen. Das vollzieht sich so, daß einer die tägliche Welt zunichte macht und sich so mit weltfreiem Gewissen Gott aussetzt in der positiv angeeigneten Furcht vor dem Nichts. Weltabstand bedeutet nicht schon absolute Gottnähe, sondern erst den durch den Titel φόβος θεοῦ angezeigten echten Abstand von Gott, in

1) Vgl. vis. III, 11, 3; gleich absterbenden Greisen sind die Christen trübe in ihre Sorgen versunken; ihre διάνοια ist die eines alten Menschen geworden.

dem man imstande ist, zu hören; Nähe zu Gott bedarf immer noch besonderer Mitteilung. ἀλήθεια ist hier mithin praktisch bedingte Wahrheit, eine Wirklichkeit, in der man sich getroffen weiß, nicht einfach Wahrheit der verständigen Einsicht, die man ständig haben kann; ebenso muß es sich mit der θειότης verhalten. Damit diese Wirklichkeit, in der Gott und seine Wahrheit begegnen, erfahren werden kann, müßte die alltägliche Welt, die wir haben, zunichte gemacht, stillgelegt und wir selbst in die Furcht ohne „weltlichen" Stützpunkt, d. h. aber gewissenhaft in die Furcht vor dem Nichts zurückgebracht sein. Trägt diese Meinung zum Verständnis des Mandats selbst bei? Dann wäre es mit besonderem Recht in den von uns am Leitfaden des Titels διάβολος verfolgten Zusammenhang hereingebracht.

Nach 3, 4 soll man sich von „diesem schlechten Kummer" frei machen, der der ἱλαρότης, der Fröhlichkeit des heiligen Geistes in uns (3, 3 vgl. mit 3, 2), entgegensteht, damit man Gott leben kann. Denn es gibt einen Kummer, der sich (εἰς τὴν καρδίαν 3, 3) in uns einnistet, sodaß etwa das Gebet beschwert wird und nicht zu Gott aufsteigen kann (ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ 3, 2). Dahinter steckt die Vorstellung vom πνεῦμα, die sich auch in mand. V zeigt, daß nämlich der heilige Geist Beschwernis durch einen andern Geist nicht erträgt (2, 6); er müßte dann davon, in diesem Fall zu Gott, und den beteffenden Menschen verklagen (2, 6). Aber cap. 3, 3, wo an eine Vermischung des heiligen Geistes mit der λύπη gedacht ist, zeigt, daß jene, wohl ursprüngliche Vorstellungsweise nicht streng festgehalten ist; der heilige Geist ist eine ständige Verfassung des Menschen, seines Selbsts (καρδία) geworden. Hermas hat auch durch die Gegenüberstellung von der λύπη und der ἱλαρότης wohl mehr zu sagen, Bestimmteres, als dies in der hier aufgenommenen Tradition zunächst der Fall gewesen sein dürfte. Darüber hinaus soll uns das cap. 2, 2–4 über die λύπη Gesagte zunächst Aufschluß geben. λύπη muß ja auch eine Weise der Seinsverfassung des Menschen sein, wenn sie im Zusammenhang mit der καρδία genannt wird (3, 3). Nach Meinung von 2, 2 wird die λύπη offenbar durch die διψυχία oder die ὀξυχολία ausgelöst. Ein unentschiedener Mensch erfährt Kummer, wenn er infolge seines Schwankens sein Unternehmen nicht durchführen kann (2, 2). Ebenso muß ein Jähzorniger durch seinen Affekt Kummer er-

fahren (2, 3). Infolgedessen bereut er seine Handlungsweise, die wohl durch πικρανθῆναι, Heftigkeit, direkt angezeigt werden soll (2, 3 vgl. mit mand. V, 2, 2—4), sodaß Rettung möglich ist. Daß beim Jähzorn der Affekt ebenso plötzlich verschwindet wie er kam, ist eine jedermann geläufige Beobachtung; reuevoller Kummer pflegt die Folge zu sein. Weil das Böse dann gleichsam hinter einem liegt, wenn die Tat vorbei ist (2, 3 f.) wird Reue möglich, die beim zweifelnden Schwanken sich ja nicht durchsetzen konnte. Aber der Kummer wird sich dabei noch durchhalten, und das widerstreitet der ständigen Anwesenheit des fröhlichen heiligen Geistes (3, 2; darum kann 2, 4 [1] nur von einem δοκεῖ gesprochen werden). Gemessen an 3, 2 besteht die Möglichkeit zur Rettung dann, wenn die λύπη als Kummer schließlich verschwindet; die Reue müßte frei machen können (vgl. 2, 6) von aller Beengung, d. h. den Anlaß für den schlimmen Affekt beseitigen können. Das wird sie dann tun, wenn sie im Menschen eine radikale Umstellung herbeiführt. Bei Jähzornigen wirkt die Reue nur für den Augenblick. Wenn einer aber ein aufgelockertes Gewissen hat, könnte vielleicht die Reue durchschlagen zur radikalen Umstellung und Überholung des Affekts, nur dann hat sie wirklichen Wert — vom Gewissen ist aber im Exkurs 1, 3—6 (vgl. oben) die Rede. Die λύπη, der Kummer, der (im Sinne des Hermas) auch e c h t e Reue bewirken kann, ist verständlich als Gewissensphänomen. Das Gewissen wacht über der in der „Gottesfurcht" getroffenen Entscheidung gegen die Welt und reagiert auf deren Verletzung durch λύπη, Kummer oder Bekümmerung. Der Mensch weiß dann sein „besseres" Selbst verletzt (3, 2) und muß darum über sich bekümmert sein. Diese Verletzung liegt auch bei der διψυχία vor, die den Menschen beim Handeln erfolglos sein läßt (2, 4 vgl. mit 2, 2), weil es ihm an Entschlossenheit fehlt (vgl. mand. IX, 2). Da muß er über sich bekümmert sein, weil er ein anderer sein sollte, und das weiß er bei sich selbst. Dieses Um-sich-selbst-w i s s e n, das nicht aus der Erfahrung jeweils geholt wird, sondern durch die Erfahrung ausgelöst, jeweils u n m i t t e l b a r im Menschen als Weise seines sich Befindens, in unserem Mandat als Bekümmerung, entsteht, kann nur das dem

1) Mand. X, 2, 4 αὕτη ἡ λύπη δοκεῖ σωτηρίαν ἔχειν, ὅτι τὸ πονηρὸν πράξας μετενόησεν.

Gewissen eigene Wissen sein, in dem ein Mensch bei sich selbst erfährt, wie er lebt. Die Einheit der drei *πνεύματα* (1, 1) ist darin begründet, daß Zweifel und Jähzorn das Gewissen betrüben, in dem der Mensch um sich selbst eigentlich schon weiß. Die *λύπη* steht offenbar vor den beiden andern dem Gewissen am nächsten, wird auch vielleicht deswegen (X, 1, 2) besonders betont. Wenn die *λύπη* der *ἱλαρότης* gegenübergestellt wird, so muß auch *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* aus der Gewissenserfahrung deutlich gemacht werden können. Wenn aber die *ἱλαρότης* (3, 1 f.) dem heiligen Geist zugehört, dann muß *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* das im Gewissen eigentlich erfahrene Selbst des Christen meinen. Bevor wir den mit der *λύπη* und der *ἱλαρότης* gemeinten Gegensatz herausstellen, müssen wir uns daher zuerst die Aussagen über *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* als Aussagen der Gewissenserfahrung verständlich zu machen versuchen und ziehen dazu auch mand. V wieder heran.

§ 11. Das Gewissensphänomen.

Wie wir schon sahen, steht es nach mand. X, 2, 5f. so, daß sich der heilige Geist, der als *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, als Gott zugehöriger Geist, *εἰς τὴν σάρκα ταύτην*, in die in dieser Welt lebenden Menschen, gegeben ist, sich zu Gott davon machen kann. Wir lassen den hier auftauchenden Sprachgebrauch von *σάρξ* außer Acht und beachten jetzt das über das *πνεῦμα* Gesagte. Die Wendung 2, 6 wird 3, 2 ausgedrückt als *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ δοθὲν τῷ ἀνθρώπῳ* (nicht nur *τῷ δούλῳ τοῦ θεοῦ*!). Der heilige Geist ist also im Menschen immer schon da, er verträgt keine drückende Enge (2, 6 [*λύπην*] *οὐχ ὑποφέρει οὐδὲ στενοχωρίαν*). Der Ausdruck *στενοχωρία* muß phänomenal, nicht nur als durch Vorstellung einer Lokalität im Menschen bedingt, sondern aus dem Erlebensvollzug des Hermas verstanden werden, weil 3, 3 die Vorstellung umgebogen wird und der heilige Geist sich mit der *λύπη* vermischen kann, also dableibt und nicht mehr einfach flüchtet vor ihr, wie das doch 2, 5 vorausgesetzt scheint. Gehen wir weiter zu mand. V, wo wir 1, 3 mit dem Ausdruck *μὴ ἔχον τὸν τόπον καθαρόν* ebenfalls einer Lokalitätsvorstellung begegnen, der andererseits ein mögliches *ἀποστῆναι* des *πνεῦμα* entspricht (vgl. mand. X, 2, 5). Gegensätzliche *πνεύματα* haben in dem menschlichen „Gefäß" keinen Platz (mand. V, 1, 4 vgl. mit V, 2, 5f.). Daß da ursprüng-

lich mehrere gute Geister vorgestellt wurden, ist sehr wahrscheinlich (vgl. mand. V, 2, 6), zumal Ausdrücke wie μακροθυμία, ἱλαρότης, σεμνότης, πραΐτης, ἡσυχία κτλ. den mand. X, 1, 2 erwähnten πνεύματα doch wohl formal entsprechen. Wenn nun die guten Geister der, auch in mand. V übernommenen, älteren Vorstellungsweise, welcher die Lokalitätsvorstellung zukommt, nurmehr durch den einen „zarten" (1, 3) heiligen Geist vertreten werden, so zeigt das wieder eine Änderung des Erlebens an, in dem sich Hermas erfährt. Von da aus ist der Vorstellungswechsel zu erklären. Gerade mand. V, 1, 3 zeigt den Vorstellungswechsel sehr deutlich: die Bedrängnis, die der empfindliche heilige Geist durch einen bösen erfährt, muß durch den Zusatz verständlich gemacht werden, daß er dann ja nicht mehr ungehemmt Gott dienen kann, er wäre befleckt; μιαίνεσθαι entspricht offenbar der in mand. X, 3 zum Ausdruck kommenden Prädikation des Vermischt- und Beschwertwerdens. Daß die animistische Vorstellung von den den Menschen gleich einem Haus durchziehenden Geistern gebrochen ist, zeigt sich schließlich an der im Schlußsatz bei 1, 3 einsetzenden gedanklichen Reflexion, die auf Gott und Teufel als die eigentlich wirksamen Mächte hinweist: theologische Überlegung korrigiert die Vorstellungen der Tradition für ihre Zwecke. Dabei zeigt die Vorliebe für Vergleiche aus dem praktischen Leben (vgl. V, 1, 5; X, 3, 3), daß der Besitz einer theoretischen Auslegung seines Lebens eben keine Vorbedingung für das Verständnis des Hörers bzw. Lesers ist: er selbst soll gleichsam direkt getroffen werden, so, wie er täglich lebt, in dem praktischen Verständnis, das solches Leben stets bei sich hat (man denke z. B. an Handwerker; aber dieses Phänomen trifft jeden Menschen). Wenn sich nun trotzdem, und zwar interessanterweise gerade bei der Vorstellung des heiligen Geistes besonders deutlich, die alte materialistische Anschauung vom Wesen dieser „Geister" durchhält und die Prädikation des Beengtseins (στενοχωρεῖσθαι V, 1, 3; στενοχωρία X, 2, 6) festgehalten wird, so dürfte auch das in der Erfahrung begründet sein, die Hermas selbst erlebt. Die Prädikate τρυφερόν (des πνεῦμα τὸ ἅγιον V, 1, 3) und σκληρότης (V, 2, 6) verweisen auf ein Phänomen der Widerständigkeit. Diese Widerständigkeit erfährt jeder bei sich, und zwar so, daß sie ihn zentral trifft bzw. bewegt, weil es dabei stets um das

πνεῦμα τὸ ἅγιον geht. Es wäre also zu vermuten, daß eben die Erfahrung, daß einer sich zentral bewegt weiß, wenn die bösen Geister kommen, die Reduktion der guten Geister auf den einen heiligen Geist möglich machte. Damit wird wohl auch die Begriffsverwandlung in mand. V, 2, 5 ff. (§ 9) zusammenhängen, denn einheitgebend kann für sie an jener Stelle angesichts der Diskrepanz der Ausdrücke nur eine auch Abstraktion ermöglichende feste Einstellung sein, der der Ausdruck *ἡ διάνοια ἡ ἀγαθή* am nächsten stehen muß. Diese ständig wiederholungsfähige, zentrale Erfahrung, die jeder macht und aus der sich jeder zu orientieren vermag, kann aber nur die Gewissenserfahrung sein. Aus ihr her wird *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* im ganzen bestimmt.

Die Gewissenserfahrung hebt stets mit einem sich Beschwertfühlen an, wodurch sich die Verfehlung anzeigt; sie bringt den Menschen in Bekümmerung. Der Mensch erfährt sich dabei als einen etwas verfehlt Habenden. Nun muß phänomenal beachtet werden, daß das verfehlte Etwas den Menschen im Gewissensakt nicht primär beschäftigt, sondern nur den, freilich nie vergessenen, Anstoß zur Bewegung gibt. Was der Mensch in der Gewissenserfahrung primär erfährt, das ist er, sofern er Verwerfliches getan hat; er, im Hinblick auf ein Nicht, auf ein Anderssein, als er sein könnte bzw. hätte sein können, und darum nicht so sein, wie er sein könnte! Das geht ihm gleichsam nach. Das Nichtsein, wie er sein könnte, das treibt ihn jetzt um; er ist jetzt durch sein Nichtsein bewegt (nicht bewegt bloß im Blick auf ein Damals, da er hätte anders sein können; jetzt aber wäre er w i e d e r ein Anderer, gar Besserer!). Wir wiederholen: Was ist also in dieser Erfahrung des „Anderssein, als ich sein könnte" bei mir präsent? Nicht etwa, was ich anders sein könnte, wenn ich anders wäre, ein Besserer: Solche Einbildung hat die ursprüngliche Gewissenserfahrung verlassen und zeugt für deren Verfall, dem jene zumeist auch sogleich überliefert wird! Vielmehr wird ursprünglich nur erfahren das Andersseinkönnen selbst. Daß ich ein Anderer bin durch meine Verfehlung, als ich sein könnte, das erfahre ich so, daß sich ein „Besser als" erlebnisecht (vgl. das Prädikat *τρυφερόν*!) meldet: ich selbst bin e i g e n t l i c h besser, als ich bin, sofern ich mich verfehlt habe. Das Verfehlthaben erledigt mich nicht, sondern

indem sich meinem Bewußtsein das Verfehlthaben aufdrängt, werde ich als ein sich verfehlt Habender vor mir selbst präsent: im Bewußtseinsakt gehoben wird letztlich gerade das Selbst; dieses schlägt zurück auf mich, da ich mich verfehlend ein Anderer bin, aber nicht etwa zum Troste, sondern als sich immer mehr verstärkender Vorwurf, der ständig unruhiger macht. Dabei ist gerade charakteristisch, daß das Selbst stets unbestimmt bleibt und in solcher Unbestimmtheit die unheimliche Überlegenheit hat, in der das „Nicht" der Gewissenserfahrung den Menschen peinigt; denn gemessen am Selbst wird das Anderssein des Sich-verfehlt-habens als Nichtsein erfahren. In der Gewissenserfahrung, können wir jetzt auch sagen, verhält sich der dies und das getan bzw. verfehlt habende Mensch zu sich selbst. Solange sie stattfindet, d. h. solange die Erfahrung des Nichtseins bleibt, hält sich der Mensch in diesem Verhältnis, bleibt auch das Selbst unbestimmt und doch wirksam. Aber der Mensch hält das nicht aus. Er hat die Tendenz, sein Nichtsein mit neuem Tun und damit mit neuem Sein zu vertauschen, weshalb denn auch die verfallende Gewissenserfahrung den bösen Taten, diese zuerst isolierend, also von sich selbst gleichsam „weg"bewegend, andere „gute" Taten entgegenzuhalten und sich so zu trösten pflegt. Ihm würde, hielte er das echte „Verhältnis" zu sich selbst aus, zu eng, etwa gleich dem Vorgang eines plötzlichen Angstzustandes, den man durch eine Bewegung des Körpers los wird.

Damit dürfte klar geworden sein, daß *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, wenn es in dem Bereich der Gewissenserfahrung von Hermas erlebt wird, nichts anderes sein kann als jenes Selbst, von dem wir schon oben sprachen bei der Interpretation der *λύπη* (§ 10, vgl. mand. X, 3, 2). Dem entspricht auch, daß mand. X, 3, 2 *πρῶτον μὲν* das Betrüben des fröhlichen Geistes betont wird, erst als Zweites aber die Verhinderung des Gebetes und das dadurch entstandene neue Unrecht; die Gewissenserfahrung hat als Selbsterfahrung in der Tat einen zeitlichen Vorrang vor jener weiteren Behauptung.

Der eigentlichen Gewissenserfahrung, so sehen wir, entspricht gerade die Unbestimmtheit des Selbst. Ist das *πνεῦμα τὸ ἅγιον* in diesem Sinne unbestimmt? Dies scheint der Fall zu sein, wenn gesagt wird, daß es von Gott gegeben ist und sich zu Gott

davon machen kann (mand. X, 2, 5 vgl. mit 3, 2; 2, 6); damit ist ihm offenbar eine gewisse Transzendenz dem Menschen gegenüber zugesprochen. Trotzdem erfährt es neuerdings eine eigenartige Bestimmtheit. Genau wie ein Mensch ohne die σάρξ (ungeachtet des speziellen Sinnes dieses Begriffs) undenkbar zu sein scheint (X, 2, 6, vgl. auch IV, 1, 9; III, 1), so gehört zu seinem Wesen das heilige πνεῦμα. Diese Vorstellung vom πνεῦμα, das Bestand hat, ist offenbar herrschend, wenn in mand. V, 1, 1 ff. von seiner Verfinsterung oder Befleckung, in mand. X, 3, 3 von seiner Vermischung mit der λύπη die Rede ist; genau genommen kann ja nur das noch bleibende πνεῦμα betrübt werden (X, 2, 4 f.). Flüchtigkeit und doch Beständigkeit eigneten somit dem heiligen πνεῦμα. Daraus ergibt sich, daß es als Möglichkeit des menschlichen Wesens verstanden werden muß, die der Mensch nicht besitzen kann wie ein weltliches Gut, die er aber sein kann. Daß er seine Möglichkeit als er selbst sei, erfordert die Erfüllung von bestimmten konkreten Bedingungen, zu denen unter anderen auch die ἱλαρότης gehört.

Nunmehr kommen wir auf die oben aufgeworfene Frage zurück (vgl. § 10 Ende): was besagt der Gegensatz von λύπη und ἱλαρότης? Wenn durch die λύπη die διψυχία und die ὀξυχολία präsent sind, ihre Einheit aber aus dem Gewissen her verständlich wird, wenn andererseits auch durch den Exkurs X, 1, 3—6 deutlich wurde, daß das Gegenstandsmilieu dieser πνεύματα, also das, was ihre πρᾶξις (X, 2, 2 vgl. 2, 3) bedingt, die nichtige Welt des alltäglichen Lebens und Besorgens ist, so ist mit der Beseitigung der λύπη (X, 3, 4) nicht einfach eine flüchtige Beruhigung des Gewissens, sondern zugleich die Beseitigung des Anlasses seiner Störung, nämlich die Zunichtemachung der alltäglichen Welt gefordert. Wie wir sahen, wird diese Zunichtemachung als Stilllegung verstanden. Solche Stillegung bedeutet nicht ein müheloses Überspringen der Welt, sondern eine Anstrengung in ihr von bestimmter Art, wie sie in dem Titel Geduld zum Ausdruck kommt. Der Erfolg solcher Anstrengung schafft aber Freude. Die ἱλαρότης hat demnach ihren Inhalt nicht unmittelbar aus dem heiligen Geist selbst, wie nach mand. X, 3, 2 vermutet werden könnte, sondern die Freude ist als Gegenschlag zu dem Empfinden verständlich, das durch das der alltäglichen Welt Verhaftetsein

im Menschen entsteht. Dazu stimmt, daß der heilige Geist nach mand. V, 2, 6 bei der πραότης und der ἡσυχία (vgl. 2, 3 ebenda), nämlich der Sanftmut und der Ruhe, „wohnen“ will; diese können ja nur als Modi der ὀξυχολία und der πικρία bzw. des ihnen vorausliegenden Zustandes (vgl. 2, 7) verstanden werden, also als Weisen einer gerade weltlich orientierten, die Gegenständlichkeit der Welt bewältigenden Verfassung des Menschen, in der ihn die „Welt“ aufregt. Der Gegensatz von λύπη und ἱλαρότης meint also genau wie der Gegensatz von μακροθυμία und ὀξυχολία die von Hermas geforderte Weltbemächtigung.

§ 12. Welt, Geschichtlichkeit und Existenz.

Wir haben jetzt mand. X soweit interpretiert, daß wir die aus der Besprechung von mand. V entstandene Frage beantworten können: welches ist die Verfassung, in der ein Mensch die Welt als Nichts gegenwärtig halten und ihr doch über sein kann (vgl. § 9 Ende)? Das ist sein Gewissen. Indem dieses ihm sein Nichtsein vorhält, zeigt es ihm sein aller Erfahrung vorausgehendes Übersein als möglich es Selbstsein. Der Mensch ist aus sich selbst her gewissentlich so orientiert, daß ihm im Gewissensakt seine mögliche Weltüberlegenheit vorgehalten wird! Nunmehr verstehen wir aber auch die in den bisher besprochenen mandata heraustretende Nichtigkeit der Welt, die durch den Teufel vertreten wird. Sie entspringt eben der Gewissenserfahrung des Nichtseins, wie sie an sich schon der nichtglaubende Mensch haben kann. Der Christ, der ja auch alltäglich leben muß, erfährt sein Leben im Gewissen als nichtig, weil das alltägliche Tun und Treiben ihn von sich selbst abzieht, ihn sich selbst gleichsam verlieren läßt in die Endlosigkeit des alltäglichen Besorgens. Diese muß er fürchten. Hinter jedem Etwas, das getan wird, lauert das Sich-selbst-verloren-gehen. Kein Etwas kann mich selbst vertreten, jedes Etwas muß darum als Nichts genommen werden, wie das der Titel Gottesfurcht anzeigte. Das kann aber nur so geschehen, daß einer sein Nichtsein positiv übernimmt, damit er nicht in das Nichts abfällt und dann nicht ist, ohne nicht zu sein vor sich selbst, denn das Nichtsein muß mich nicht vor mich selbst bringen im Gewissensakt, sondern kann gerade so gut wegführen in das endlose Nichts hinein. Das Wie der positiven Übernahme

des Nichtseins wird für das faktische Leben entscheidend sein, in ihm wird der Mensch die faktische Möglichkeit seines Seinkönnens ergreifen müssen. Denn wenn, wie wir erfuhren, die nichtige Welt begehrt werden kann, so besagt das, daß der Mensch im Grunde nicht bloß er selbst sein kann, wie wir jetzt sahen, sondern gerade auch sein will (vgl. mand. XII, 2, 4f.). Er will seinem Nichtsein übersein und weiß darum im Gewissen. Ob er das nun faktisch kann, ist die sein ganzes Leben bewegende Frage, die nach unserer Meinung den Hermas bewegt. Diese Frage macht für ihn das Sein des menschlichen Daseins eigentlich aus, können wir jetzt sagen. Sie ist ja nicht bloß das, was den Menschen durchschnittlich in der Gegenwart beschäftigt, sondern in ihr wird gerade auch die Vergangenheit des Menschen ständig festgehalten. Aus ihr her versteht der Mensch, was mit ihm geschah und geschieht, und sie macht seine Geschichte gemäß seiner Antwort, also stets unter bestimmten, konkret gegebenen Bestimmungen.

Die Welt gehört also für Hermas in der Tat zum Sein des Menschen; sie zeigt ihm zwar nicht, was er ist, sehr wohl aber, wie er nicht ist, wenn sein Sein die Frage ausmacht, wie er der Welt über sein kann. Kommt diese Frage nicht zum Durchbruch, dann ist der Mensch ein Stück Welt d. h. nichts, gemessen an ihm selbst. Welt ist damit für Hermas aus dem Sinn seines nichtseienden Daseins verstanden, als Nichts. Aber, könnte man einwenden, von der Welt steht doch noch etwas aus, sie ist doch zugleich auch eine zukünftige Größe! Wie kann sie dann aus dem Sein menschlichen Daseins verstanden werden, wenn sie als stets auch zukünftige dieses transzendiert? Aber Hermas hält sich gerade auch für die Zukünftigkeit der Welt offen, wenn er sie fürchtet als Nichts. Er behält in der Gottesfurcht seine aus der Vergangenheit genommene Welterfahrung, die ihrerseits er aus seinem Nichtsein versteht. Welt kann ihm dann stets nur als Nichts begegnen, sodaß wieder deutlich wird, wie sein Sein als Nichtsein jeder konkreten Welterfahrung faktisch vorausgeht und diese bestimmt. Welt gehört also durchgängig zum Nichtsein des Menschen und kann, abgesehen von der dem Menschen durch sein Selbst gestellten Frage, für Hermas nichts mehr bedeuten. Das Sein menschlichen Daseins wird erst dann konkret erfaßt,

wenn man weiß, was mit dem Menschen durch ihn selbst auf die sein Sein ausmachende Frage hin geschehen ist. Sein Sein ist Geschichtlichkeit. Die Frage nach der Welt als Nichts, das in dem Nichtsein des Menschen begegnet, so können wir zurückblickend zusammenfassen, bringt uns vor das Phänomen der Geschichtlichkeit des Menschen. Deren Phänomenalität liegt in der Frage begründet, wie einer er selbst sein kann angesichts seines weltlichen Nichtseins. Diese Frage entspringt ständig aus dem, was mit dem Menschen geschieht, indem der Mensch zunächst sich als sich verfehlt Habenden erfährt. Sie findet also stets auch eine vorläufige Antwort. Die Antwort ist jeweils dafür charakteristisch, wie ein menschliches Leben als faktische Ganzheit verläuft. Damit erweist sich die Geschichtlichkeit als die Wesensverfassung des menschlichen Daseins, in der ein Mensch vermöge des Gewissens um sein Verhältnis zur Welt und zu sich selbst wissen kann, und zwar nicht nur in theoretischer Auslegung seines Seins, sondern gerade auch im jeweiligen Handeln selber, das er geschieht, wie prägnant zu sagen wäre. Jeder Lebensakt, in dem die Spannung zwischen Übersein und Nichtsein faktisch entschieden wird, bringt den Menschen in sein eigentliches Sein, stiftet ihm seine Geschichte. Will man einen Menschen ganz verstehen, so darf daher nicht lediglich gefragt werden, wie er sich selbst aus eigener Auslegung verstand, sondern man muß die Bedingungen ausfindig machen, unter denen er die sein Sein ausmachende Frage handelnd beantwortet hat, denn so war er, so hat er existiert. Existenz ist konkret gewordene Geschichtlichkeit, in der ein Mensch sich selber zur Antwort wird in der Tat. Weil die Lehre des Hermas die Tat wurde, aus der allein er, pseudonym bleibend[1], sich selbst und die Seinen verstanden wissen wollte, dürfen wir unsererseits aus dieser Lehre die Existenz des Hermas und d. h. die im Hermasbuch lebendig gewordene christliche Existenz erheben wollen.

Jetzt erst stehen wir bei Hermas selbst. Aus der Welterfahrung, die seine Schrift bekundet, ließ sich das Seinsverständnis erheben, in der sich sein Dasein faktisch bewegt, die Geschicht-

1) Die in diesem Teildruck ihres Umfangs wegen nicht mitgeteilte Einleitung der Dissertation suchte u. a. auch wahrscheinlich zu machen, daß es sich bei dem Namen Hermas um ein Pseudonym handelt.

lichkeit. Die Welt dagegen ist ihm das Nichts. Was verschafft aber Hermas die Möglichkeit, die Welt für nichts zu achten und ihr gegenüber eine eigene Existenz zu übernehmen? Offenbar der Glaube. Bei allen Analysen stießen wir auf das Glauben als einer für Hermas stets vorausgesetzten Gegebenheit. Der Glaube, der den Zweifel durchschaut, machte dem Hermas die Welt als Nichts offenbar und schenkte ihm in der Geduld die Möglichkeit, ihr überlegen zu werden. Durch den Glauben instandgesetzt antwortete er auf den Angriff der nichtigen Welt mit der Gottesfurcht, die erfüllt, was geboten ist. Das Glauben verschafft dem Hermas die Haltung, die der Mensch in der Welt nach dem Sinne der Schöpfung und d. h. in Erfüllung der ihm von Gott geschaffenen Bestimmung einnehmen soll. Was ist das für ein Glaube? Auf jeden Fall ist er keine Annahme irgend einer Theorie über Gott, Welt und Mensch, sondern er hat den Charakter der Tat, denn er ist im Handeln gegebene Antwort auf den im Gewissen erfahrenen Angriff der nichtigen Welt. Hermas hat im Glauben seine Existenz gewonnen. Wir wissen jetzt, daß das Glauben für Hermas zur Tat werden mußte, wenn es seinen Zweck erfüllen soll. Aber dunkel bleibt noch, wie das Glauben in sein Handeln eingeht. Da es sich um die Existenz des Hermas handelt, muß ihm das Glauben, gleich seiner Erkenntnis der Welt als Nichts, Sache der Erfahrung geworden sein. Die Glaubenserfahrung hat ihm die Welt verändert, eine Veränderung, die wir als Weltbemächtigung bezeichneten. Auf dem Grunde ihrer Weltbemächtigung muß sich daher die Exposition der Existenz des glaubenden Hermas vollziehen.

C) Die Weltbemächtigung des Hermas als Glaubensüberzeugung.

§ 13. Das Problem der Weltbemächtigung.

Es kommt für unsere Interpretation vor allem darauf an, daß sie das Glauben des Hermas nicht voreilig analysiert, sonst zerstört sie das seinem Glauben eigene Leben. Die Glaubensbewegung hat zwei Phasen, wie wir schon feststellten (§ 6).

Dem in das Nichts Geraten des Menschen steht ein zu sich selbst Kommen gegenüber — beides ist im Grunde eine einzige Bewegung der Geschichtlichkeit, in der man sich nur nicht (durch die Gegenständlichkeit der Welt) aufhalten lassen darf. Indem der Glaubende die Gegenständlichkeit der Welt radikal nichtet, kehrt er zu sich selbst zurück. Scheint er damit nicht auch uns zu entfliehen, da wir seine Existenz von ihrem Weltverständnis her aufklären? Die Welt ist ihm aber gerade das Nichts! Nun ist für Hermas die Welt damit, daß er sie als Nichts versteht, ja keineswegs vernichtet. Vielmehr will er sich ihrer gerade bemächtigt haben. Er kennt einen Erfolg seiner Weltbemächtigung und muß deshalb auch wissen, was mit ihm im Glauben geschah. In dieses ihm eigene Wissen um seine Vergangenheit müssen wir eindringen, wenn die hinter seinem Glauben stehende Geschichte für uns wirklich konkret faßbar werden soll. Deshalb haben wir zuerst zu fragen, ob Hermas im Vollzug seiner Weltbemächtigung sich auch selber als geschichtlich bewegte Existenz versteht. Läßt sich die Weltbemächtigung auch für sein eigenes Wissen als Existenzproblem nachweisen? Wie faßt er seine Weltbemächtigung auf? Eine kurze Wiederholung soll dieser Frage den Anschluß an den Text verschaffen.

Die „Konkurrenz“ des Teufels mit der Welt machte uns darauf aufmerksam, daß die Welt für Hermas offenbar in einem bestimmten Erfahrungszusammenhang begegnet, dessen Grundphänomen das Nichts ausmacht. Dieser Erfahrungszusammenhang wird geschaffen, so sahen wir, durch ein vom Menschen zunächst und zumeist erfahrenes Nichtsein. Das Nichtsein konnte nur verständlich werden aus einem dem Menschen selbst ursprünglich zugehörigen Erfahrungsbereich, seiner Gewissenserfahrung. Es stellte sich dabei heraus, daß der Mensch, auch der Christ, sich selbst im Gewissen erfährt, in welchem er sich zu sich selbst verhält. Diese Seinsverfassung des Menschen bezeichneten wir als seine Geschichtlichkeit. Damit ist zugleich die naheliegende Meinung abgewehrt, als handle es sich um Gewissenserlebnisse, die lediglich individueller Subjektivität vorbehalten wären, sodaß die „objektiven“ Lebensmöglichkeiten des Menschen außerhalb seiner gesucht werden müßten. Im Gegensatz dazu hat sich gezeigt, daß gerade im Gewissen jeweils das Urteil über die Lebensaus-

richtung des Menschen gefällt wird, sodaß eben das Gewissenserlebnis zeigt, worum es dem Menschen „objektiv" geht. Indem Hermas sich zu sich selbst verhält, geht es ihm gerade um sein Verhältnis zur Welt. Der als Macht des Nichts bedrohlichen Welt begegnet er durch deren Stillegung. Das sollten besonders die Antithesen von *μακροθυμία* und *ὀξυχολία*, *λύπη* und *ἱλαρότης* deutlich machen. Hermas hat nur Ruhe, wenn er sich der Welt so bemächtigt, daß er sie stillegt, sonst zerstreut sie ihn und läßt ihn nicht los. Damit er sie aber stillegen kann, muß er ihr in gewißer Weise entsagen. Entsagung ist denn auch ausdrücklich unter dem Titel „Enthaltung" (*ἐγκράτεια*) Gebotsthema von mand. VIII. Welches Selbstverständnis des Hermas kommt in seinem Gebot der *ἐγκράτεια* zum Ausdruck?

§ 14. Der Erfahrungsbereich des „christlichen Man" mand. VIII.

Auch in mand. VIII arbeitet Hermas mit antithetischen Begriffsreihen, indem er einem Lasterverzeichnis (VIII, 3), das gleich noch eine Ergänzung erfährt (VIII, 5), sieben „Tugenden" gegenüberstellt (VIII, 9), denen ebenfalls eine längere Aufzählung guter Werke angefügt ist (VIII, 10). Offenbar ist paränetische Tradition verarbeitet. Was ist der Gegenstand der „Laster" (*πονηρίαι* VIII, 3)? Ohne uns in eine neue Aufzählung zu verlieren, dürfen wir sagen, eben alles, was im täglichen Leben, auch im Verhalten der Menschen untereinander, begegnet, vom Ehebruch bis zur Blasphemie, vom Diebstahl bis zur Prahlerei; schlechter Genuß und schlimmes Begehren reichen sich die Hand (VIII, 3. 5). Hermas bewegt sich mand. VIII in dem gleichen Erfahrungsbereich, den mand. XII zum Gegenstand hatte (vgl. § 5). Hier wie dort wird gleichsam vor dem „nichtigen Weltleben" gewarnt. Es ist deshalb auch irreführend, von „Lastern" zu sprechen; gemeint sind vielmehr die *ἔργα τὰ πονηρά*, das faktische Verhalten des Menschen (VIII, 5). Aber kann denn Hermas einer solchen Fülle des Verbotenen Herr werden? Daß die Versuchung in einzelnen Fällen besonders groß ist, geht schon daraus hervor, daß der *ἀλήθεια*, der Wahrhaftigkeit, in mand. III ein ganzes „Gebot" gewidmet ist; desgleichen ist die nichtige Begierde in mand. XII Gebotsthema. Trotzdem verlangt Hermas, daß der Christ sich dieser bösen Werke enthält (VIII, 12). Er muß also eine bestimmte

Einstellung kennen, von der aus das Gebot gehalten werden kann. Wir kommen ihr auf die Spur, wenn wir die in mand. VIII, 9f. aufgeführte Reihe der guten Werke überblicken. Glaube — als Tat! — Gottesfurcht, Liebe, Eintracht, Worte, die recht und billig sind (ῥήματα τῆς δικαιοσύνης), Wahrhaftigkeit, Geduld werden gefordert. Dazu kommen in VIII, 10 eine ganze Reihe Beispiele, die sich alle auf das Verhalten im täglichen Miteinandersein beziehen, wie Dienst an Witwen und Waisen, die Pflege der Bruderliebe und der Gerechtigkeit, Ehrfurcht vor den Alten, Mahnung zur Gastfreundschaft usw. Glaube und Gottesfurcht lenken den Blick auf Gott, im übrigen wird das Verhalten der Christen untereinander geregelt. Welche Einstellung ist damit gegeben? Den Inhalt der Gottesfurcht kennen wir schon aus mand. VII. In ihr wird die tägliche Welt auf ihr Nichts zurückgebracht (vgl. § 7). Der Christ darf sich also durch die Gegenständlichkeit des Alltags nicht von sich selbst ablenken lassen. Dafür lebt er in Gemeinschaft mit seinen Mitchristen. Die Gemeinschaft kann ihn offenbar so beschäftigen, daß ihm die „Welt" nichts mehr bedeutet. Wie ist das möglich? Nicht dadurch, daß er die Welt verläßt. Die Christen leben so sehr in der Welt, daß sie des Trostes bedürfen (VIII, 10 κάμνοντας τῇ ψυχῇ παρακαλεῖν) und vor unsozialem Druck und dem Hunger geschützt werden müssen (VIII, 10 χρεώστας μὴ θλίβειν καὶ ἐνδεεῖς und ὀρφανοὺς καὶ ὑστερουμένους ἐπισκέπτεσθαι). Die guten Werke sind auch gar nicht selbstverständlich, denn „sich ihrer nicht zu enthalten" lautet das Gebot (VIII, 11). An die Einsicht des Hermas ist appelliert, wenn Gutes und Böses einander gegenübergestellt wird — getroffen ist der vor seinem Gewissen verantwortliche Mensch. Wir sprachen schon davon, daß es für einen solchen Menschen darauf ankommt, wie er sein durch die nichtige Welt konstituiertes Nichtsein positiv auf sich nimmt (§ 12). Darauf läßt sich jetzt vielleicht eine gewisse Antwort geben. Denn es fällt auf, daß die mand. VIII, 9f. geforderten guten Werke nicht von individuellen Möglichkeiten, die einer jeweils hat, abhängig gemacht sind, sondern daß jedem zugemutet wird, mitzumachen. Sie sollen alle eines Sinnes sein (ὁμόνοια ist unter den sieben ἀρεταί von VIII, 9 aufgeführt!). Die Individualität des Einzelnen ist sogar so sehr übersprungen, daß Passivität als Einsatz für den andern zur Maxime wird (vgl. VIII, 10 μηδενὶ ἀντιτάσσεσθαι und ὕβριν ὑποφέρειν).

Die stille Voraussetzung zu solchen Forderungen muß doch die sein, daß man weiß, was dem andern fehlt bzw. was er braucht. In dem, was man tun kann, sind daher alle einander gleich. Nicht darauf kommt es hier an, was einer für sich selbst ist, sondern vom entschlossenen Dienst am Nächsten lebt der Christ. Jetzt will Keiner mehr etwas von der Welt, um es für sich zu haben, sondern jeder weiß sich vom Andern beansprucht; auf sich selbst gesehen ist Jeder nichtig. Es gibt eine christliche Öffentlichkeit, in der man ohne Selbstbehauptung miteinander lebt. Hier kann einer in der Tat sein Nichtsein positiv übernehmen, weil er im Miteinander des christlichen „man kennt sich und man handelt für einander" lebt. Wir nennen daher diesen Erfahrungsbereich das „christliche Man"[1].

Hermas versteht sich selbst also aus dem Leben her, das ihm die Öffentlichkeit des christlichen Man verschafft. Seine Werke stehen unter der Leitung der *ἐγκράτεια*, der Enthaltung, das besagt: gegenüber der Gegenständlichkeit der nichtigen Welt gilt es, Existenzverlust abzuwehren; dagegen für das Leben im christlichen Man, in der alltäglichen christlichen Öffentlichkeit, wird das Nichtsein des Einzelnen als ein Nicht-für-sich-selbst-sein gerade gefordert. Aber wenn nun ein Christ durch die ihn plötzlich überfallende Lust an der Welt aus der christlichen Gemeinschaft herausgerissen wird, bringt er es dann nicht doch zu einem ausgesprochenen Verständnis seiner selbst? Wird ihm da die Möglichkeit, sich im christlichen Miteinander aufzugeben, nicht fraglich werden müssen? Hermas selber gibt ja die Vordringlichkeit des weltlichen Lebens zu, wenn er das positiv geforderte christliche Leben negativ als unterlassene Enthaltung bezeichnen muß (VIII, 12 *ἐὰν τὸ ἀγαθὸν ποιῇς καὶ μὴ ἐγκρατεύσῃ ἀπ᾽ αὐτοῦ, ζήσῃ τῷ θεῷ, καὶ πάντες ζήσονται τῷ θεῷ οἱ οὕτω ποιοῦντες. καὶ πάλιν ἐὰν τὸ πονηρὸν μὴ ποιῇς καὶ ἐγκρατεύσῃ ἀπ᾽ αὐτοῦ, ζήσῃ τῷ θεῷ, καὶ πάντες ζήσονται τῷ θεῷ, ὅσοι κτλ.*). Sollte die negative Charakteristik des positiven christlichen Lebens am Ende eine Verlegenheit verbergen, die gerade auch der christlichen Existenz ihrem Wesen nach zukommt, weil sie die Welt nicht verlassen

1) Der Ausdruck „das Man" gehört eigentlich in die phänomenologische Philosophie (vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit I, 1927, S. 113—130) und muß ganz wörtlich genommen werden. Seine Prägnanz trifft aber gerade die bei Hermas vorliegende Lebenseinebnung.

kann? Zwiespältig sind die Gegenstände von Gottes Schöpfung (ὅτι τὰ κτίσματα τοῦ θεοῦ διπλᾶ ἐστί), sagt Hermas in mand. VIII, 1. Außerdem bleibt das eigentliche Leben insofern im Ausstand, als es verheißen wird (VIII, 12 ζήσῃ τῷ θεῷ)! Nun wird als erste gute Tat, deren sich einer nicht enthalten darf, die πίστις genannt (VIII, 9). Zudem ist der Glaube in mand. VI Gebotsthema. Vielleicht verschafft uns mand. VI Aufklärung über die zwiespältige Stellung des Christen in der Welt, der sein Nichtsein in so auffälliger Weise negativ beschreiben und es doch positiv übernehmen kann, aber immer noch nicht eigentlich ist, was er nach der Verheißung Gottes sein wird. Oder bringt etwa die positive Übernahme des Nichtseins in der christlichen Gemeinschaft den nichtseienden Menschen gerade in ein eigentliches Sein?

§ 15. Glaube und Werke mand. VI, 2.

Mand. VI beginnt mit einem Prolog (VI, 1), dem in VI, 2 das eigentliche Mandat angeschlossen ist. Mand. VI, 2, 1 lautet: Ἄκουε νῦν, φησί, περὶ τῆς πίστεως. δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας. Statt einer Erörterung des Glaubens erhalten wir also sozusagen „anthropologisch-ethische" Ausführungen im Schema einer Engellehre. Dibelius hat daher festgestellt, die πίστις sei für mand. VI nur ein Rahmen, der von Hermas dem mand. I zuliebe angewendet wird.[1] Es fragt sich aber, ob der Glaube die „anthropologischen" Ausführungen vielleicht doch tiefer bestimmt, denn nach VI, 1, 2 hat das Glauben im δίκαιον und ἄδικον seinen Gegenstand.

Zunächst ist jedenfalls soviel klar, daß mit Hilfe der Engellehre so etwas wie die Gemütsverfassung des Menschen beschrieben wird. Die Prädikate der Engel, nämlich Empfindung, Scham, Sanftmut, Ruhe, ferner Jähzorn, Heftigkeit und Unverstand (VI, 2, 3f.) sind Zustände und Erregungen des Gemüts. Zwischen den Begriffen ἄγγελος und πνεῦμα soll man offenbar keinen Unterschied machen. τρυφερόν und πραΰ, sowie ὀξύχολον und πικρόν sind in mand. V die Prädikate des πνεῦμα τὸ ἅγιον bzw. des πονηρὸν πνεῦμα (vgl. V, 1, 1 ff.). Auch das πονηρὸν πνεῦμα hält als ὀξυχολία in mand. V, 2, 1 von der δικαιοσύνη ab, während auf der andern Seite das ἅγιον bzw. δίκαιον πνεῦμα neben die σεμνότης gestellt

1) Vgl. Dibelius zu VI, 1, 1; 2, 1.

wird, die in VI, 2, 3 als Gegenstand der Rede des Engels der Gerechtigkeit ausdrücklich genannt ist. Sofern vollends dem bösen Engel eine *ἐνθύμησις* zugesprochen wird (VI, 2, 7), der Drang, dem die in VI, 2, 5 genannten *ἐπιθυμίαι* (*πράξεων πολλῶν καὶ πολυτέλειαι ἐδεσμάτων καὶ μεθυσμάτων κτλ.*) entsprechen, fühlt man sich in der Tat an die jüdische Lehre vom bösen Trieb erinnert, wie Dibelius zu VI, 1, 1 anmerkt, die ja gleichfalls durch die Antithese zweier *πνεύματα* formuliert werden kann (Test. Jud. 20, 1 *δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης* — sie ringen um die *καρδία* des Menschen). Doch genügt die Heranziehung dieser jüdischen Lehre nicht, denn das *πνεῦμα*-Verständnis des Hermas knüpft an den Begriff des *πνεῦμα τὸ ἅγιον* an. Seine Engellehre bewegt sich auf dem gleichen Felde der inneren Erfahrungen, welche das *πνεῦμα τὸ ἅγιον* als Gewissensphänomen anzeigte (vgl. § 11). Sie will nicht nur die Gemütsverfassung des Menschen beschreiben, um an ihr die Herrschaft der bösen Mächte zu zeigen, sondern soll umgekehrt die Folgen aufzeigen, welche das praktische Verhalten des Menschen in der Welt mit sich bringt. Denn es geht um „jedes rechte Werk“, nicht bloß um Tugenden (VI, 2, 3). Den bösen Engel kennst du an seinen Werken, die du begehrst (VI, 2, 4f.), an Werken, die uns als Gegenstände der Welt des nichtigen Begehrens und Genießens schon in mand. XII, 2 begegneten. Umgekehrt ist Gerechtigkeit etwas, was man „übt“ (VIII, 10 *δικαιοσύνην ἀσκεῖν*), nämlich in der Sphäre jenes „christlichen Man“ (§ 14). Wenn daher in VI, 2, 6 die Abkehr vom bösen Engel und seinen Werken und umgekehrt Vertrauen zum „Engel der Gerechtigkeit“ gefordert wird, so besagt das: entscheide dich nicht für die nichtige Welt des Begehrens und Genießens, sondern für das Leben in der radikalen christlichen Gemeinschaft! Diese Situation gilt es noch genauer zu klären.

Zwei merkwürdige Aussagen finden sich mand. VI, 2, 7f.: *ἀπὸ δὲ τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας ἀπόστηθι, ὅτι ἡ διδαχὴ αὐτοῦ πονηρά ἐστι παντὶ ἔργῳ· ἐὰν γὰρ ᾖ τις πιστότατος*[1] *ἀνὴρ καὶ ἡ ἐνθύμησις τοῦ ἀγγέλου τούτου ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ, δεῖ τὸν ἄνδρα ἐκεῖνον ἢ τὴν γυναῖκα ἐξαμαρτῆσαί τι. ἐὰν δὲ πάλιν πονηρό-*

1) Über diese Lesart vgl. Dibelius z. St.!

τατός τις ἢ ἀνὴρ ἢ γυνὴ καὶ ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ τὰ ἔργα τοῦ ἀγγέλου τῆς δικαιοσύνης, ἐξ ἀνάγκης δεῖ αὐτὸν ἀγαθόν τι ποιῆσαι. Paradoxerweise soll es also nicht darauf ankommen, was hinter einem Menschen liegt, Gutes oder Böses, sondern jeder wird ohne weiteres gut handeln, wenn die Macht des Guten in ihm aufsteigt. Diesen Determinismus des Handelns versteht man so nicht. Wenn aber das Gute und das Böse als 2 Seinssphären aufzufassen sind, nämlich einerseits als jenes christliche Man und andererseits als die nichtige Welt alltäglichen Begehrens, dann ist alles klar. Denn jetzt kommt es für die Qualifikation des Menschen, ob er gut oder böse ist, nur darauf an, für welche der beiden Sphären er sich in seinem Handeln entschieden hat, ob er der einen oder der andern Lebensweise „folgt" (VI, 2, 9). Die einzelnen Werke werden von der Lebensweise bestimmt, die man gewählt hat. Was besagt es jedoch, daß für beide Sphären das Glauben in Anspruch genommen wird (VI, 2, 3. 6)? Offenbar ist die geforderte Entscheidung nicht selbstverständlich. Es handelt sich ja nicht um den theoretischen Nachweis, daß die christlichen Forderungen gut sind, das wird man vielmehr merken, wenn man sich auf das entsprechende Handeln eingelassen hat. Von außen gesehen läßt sich der Vorzug des Lebens im christlichen Man gegenüber dem Leben in der nichtigen Welt nicht nachweisen; böse Begierde freut den Menschen auch (vgl. VI, 2, 5). Das weiß Hermas, wenn er am Schluß des Mandats betont (VI, 2, 10): τὰ μὲν περὶ τῆς πίστεως αὕτη ἡ ἐντολὴ δηλοῖ, ἵνα τοῖς ἔργοις τοῦ ἀγγέλου τῆς δικαιοσύνης πιστεύσῃς, καὶ ἐργασάμενος αὐτὰ ζήσῃ τῷ θεῷ. πίστευε δέ, ὅτι τὰ ἔργα τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας χαλεπά ἐστι· μὴ ἐργαζόμενος ζήσῃ τῷ θεῷ. Die Qualifikation „gut" wird der Sphäre des christlichen Man also erst durch den Glauben verliehen. Der Glaube stiftet die guten Werke.

Aber ist der Glaube nicht selber Tat? Allerdings, in mand. VIII, 9 wird er vor allem Andern gefordert, wie wir schon sahen, als eine Tat, deren man sich nicht enthalten soll. Als Tat ist auch er mit dem Schwanken belastet, welches das menschliche Handeln durchmachen kann (mand. VIII, 10 ἐσκανδαλισμένους ἀπὸ τῆς πίστεως μὴ ἀποβάλλεσθαι, ἀλλ' ἐπιστρέφειν καὶ εὐθύμους ποιεῖν)! Damit kehren wir zu der am Ende von § 14 aufgeworfenen Frage zurück: mit welcher Sicherheit fordert Hermas die Entscheidung

für das christliche Man? Was bedeutet ihm seine zwiespältige Stellung in der Welt?

§ 16. Die Existenzdialektik des Hermas mand. VI, 1.

Wir haben noch den Prolog mand. VI, 1 zu besprechen. Der Gegensatz von guten und bösen Werken (mand. VI, 2, 7 f.; VII, 4; VIII, 12) findet in VI, 1, 2 seinen programmatischen Ausdruck in dem Gegenspiel des *δίκαιον* und *ἄδικον*. Diese Antithese soll in der Lehre vom „geraden" und vom „krummen" Wege zur Anschauung gebracht werden, VI, 1, 2—4. Dibelius hat die Wegelehre mit der Prodikosfabel (Herakles am Scheideweg) verglichen und gibt ihr folgende Erklärung: „An unserer Stelle haben wir es offenbar mit einer Verbindung der Wege-Lehre mit einer . . . Variation der Prodikosfabel zu tun, nur unter opportunistisch-rationalistischer Verkehrung des Bildes." Denn Hermas entscheidet sich auffallenderweise für den geraden Weg und nicht für den hindernisreichen krummen. Nun ist die Pointe der Prodikosfabel die, daß Herakles dem unmittelbar verlockenden „Weg" der Lust jenen harten „Weg" der Pflichterfüllung deswegen vorzieht, weil er das Sein über den Schein stellt. Der Gegensatz von Sein und Schein, Täuschung und Wahrheit, ist aber der Lehre des Hermas fremd. Sein krummer Weg hat Dornen und ist holprig, er ist ungebahnt und hindernisreich und bietet überhaupt keinen gebahnten Pfad (VI, 1, 3; *τρίβους οὐκ ἔχει* meint nicht den „bequemen"[1], sondern den gebahnten Pfad). Dem gegenüber ist der gerade Weg eben und ohne Hindernis (VI, 1, 4 *οἱ δὲ τῇ ὀρθῇ ὁδῷ πορευόμενοι ὁμαλῶς περιπατοῦσι καὶ ἀπροσκόπτως*). Es ist praktisch, auf solchem geraden Wege zu gehen (VI, 1, 4 *βλέπεις οὖν, ὅτι συμφορώτερόν ἐστι ταύτῃ τῇ ὁδῷ πορεύεσθαι*). Das gefällt dem „verständigen" Hermas (VI, 1, 5). Er will nicht in der Welt der Gegenstände hängen bleiben, sondern ans Ziel kommen. „Komme ich durch oder nicht?", heißt die ihn bewegende Frage. Wer „sich von ganzem Herzen dem Herrn zuwendet", kommt durch (VI, 1, 5)! Die Prodikosfabel zeigt, wie einer recht durchs Leben kommt; dem Hermas geht es aber darum, daß er durchkommt, wenn er dem *δίκαιον* glaubt (VI, 1, 2). Der Prolog VI, 1 will sich also über den Erfolg der Lehre des Hermas aussprechen. Mit dem

1) Vgl. Dibelius z. St.!

ἄδικον ist der Bereich der nichtigen Welt gemeint, die Welt des Begehrens und Genießens; mit dem δίκαιον das Leben im christlichen Man, der selbstlosen ἀγάπη (mand. VIII, 9f.). Dem Erfolg des Lebens im christlichen Man glaubt Hermas. Das besagt auf der andern Seite, daß der Erfolg nicht von vornherein gesichert ist. Was πίστις, φόβος und ἐγκράτεια ausrichten (VI, 1, 1), ist für den natürlichen Verstand vielmehr fraglich, und diese Fraglichkeit soll die in mand. VI—VIII vorgetragene Lehre offenbar treffen.

Man kann also die Lehre des Hermas eine dualistische nennen, denn sie will das Handeln des Menschen zur Entscheidung bringen, einer Entscheidung gegen die nichtige Welt des Begehrens und Genießens für die Selbstaufgabe im christlichen Man. Aber das ist kein mystischer Dualismus von Weltlichkeit und Übernatur, wie er etwa das dreizehnte Stück des Corpus Hermeticum kennzeichnet. Hermas bedarf keines mystischen Durchgangs durch die Elemente, um mit allen δυνάμεις ekstatisch verschmolzen das göttliche ἓν καὶ πᾶν zu besingen[1]. Jede mystische Ekstase ist ihm fremd. Er stellt auch nicht dem vergänglichen κόσμος αἰσθητός einen bleibenden κόσμος νοητός gegenüber, der ihn kraft der Macht der ewigen Ideen über den Schein zum Sein hinaushöbe. Auch Askese um des Gleichmuts der Tugend willen verlangt er nicht. Und doch übt Hermas in der ἐγκράτεια Enthaltung von dieser nichtigen „Welt“! Aber das hat seinen Grund darin, daß diese Welt den Menschen zerstreut und von sich selbst abzieht, sodaß er unter die Herrschaft der διψυχία gerät. Statt dessen soll ein Christ in der christlichen Gemeinschaft aufgehen. Zwischen rückhaltloser Bindung an den Nächsten und dem Verfall an die Gegenständlichkeit der Welt hat er zu wählen. Doch die Christen sind nicht weniger da als die Weltdinge. Deshalb sieht sich Hermas durch seinen Dualismus nicht aus der Welt herausgedrängt, sondern vielmehr erst richtig mitten in sie hineingestellt. Nicht im Widerstreit zweier Welten, sondern im Kampf zwischen Gott und Teufel lebt Hermas, wie es schon die Zusammenfassung mand. XII, 3, 2—6, 5 gezeigt hat (vgl. § 3 Ende). Der Kampf ist für den Menschen erst entschieden, wenn der Teufel tot (νεκροῦ νεῦρα), d. h. die Welt des Begehrens und Genießens nichtig geworden ist. Weil Hermas den Teufel als Gegenspieler Gottes

1) Corp. Herm. XIII, 18 (ed. Scott, Hermetica I, p. 250, 30 f.)

kennt, deshalb stellt er die Entscheidung für das christliche Man unter das Vorzeichen des Glaubens. Der Glaube stiftet die guten Werke. Aber er steht nicht über ihnen, weil sie ihren Wert nicht für sich gewinnen, sondern Ausdruck einer in sich ganzen Lebenshaltung sein müssen. Das so geforderte Leben ist als zukünftiges verstanden, denn es wird streng unter die Verheißung gestellt, wie die Mandatschlüsse zeigen. Hermas bedarf demnach der dialektischen Antithese von Gott und Teufel, Gerechtigkeit und Bosheit, heiligem, gottgewirkten Geist und bösen Geistern, um den eigentlichen Inhalt des verheißenen Lebens in der Schwebe halten zu können und die Entscheidung als das erscheinen zu lassen, was sie ist, nämlich als ungesicherte Aufforderung zur Tat.

Welches Existenzverständnis steckt nun hinter der Dialektik der Lehre des Hermas? Offenbar soll mit der Dialektik eine Unsicherheit bzw. Unentschiedenheit seiner in der Welt stehenden Leser bzw. Hörer aufgezeigt und beigelegt werden. Aber es ist unklar, wem die Dialektik eigentlich gilt, ob auch den Gläubigen, oder nur „weltlichen" Menschen. Der Hinweis auf Gottes Verheißung entscheidet diese Frage noch nicht, denn Hermas fingiert den Standpunkt des noch nicht zum Glauben gekommenen Hörers. Andererseits ist es auffallend, daß auch in mand. XII, 6, 4, wo Hermas sein neu erreichtes Können betont und die Fiktion beendigt, nur von der Hoffnung auf die gute Zukunft die Rede ist (*ἐλπίζω, κύριε, δύνασθαί με τὰς ἐντολὰς ταύτας, ἃς ἐντέταλσαι, τοῦ κυρίου ἐνδυναμοῦντος φυλάξαι*). Trotzdem scheint Hermas über einen gewissen Besitz zu verfügen, wenn doch seine Lehre aus Erfahrung heraus entworfen ist, jener Erfahrung des christlichen Man, das der nichtigen alltäglichen Welt gegenüber steht. Als wir die Erfahrungsgrundlagen seiner Lehre herausstellen wollten, sahen wir, daß zu diesem Zweck hinter das Dialogschema (Hermas und sein Engel) zurückgegangen werden muß (vgl. § 4). Sollte dementsprechend auch die dialektische Darstellungsart der Hauptbegriffe zu ignorieren sein? Dann wäre sie nur ein Hilfsmittel für den noch unentschiedenen Hörer; nur für ihn hielte Hermas die Entscheidung in der Schwebe, damit ihm die Bedeutung der Macht des Glaubens zum Bewußtsein komme. Der Christ aber hätte ein neues Sein gewonnen, dem die zwiespältige Welt eindeutig geworden wäre durch den entschlossenen

Eingang in die christliche Gemeinschaft. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß das Glauben seinen Gott kennt. Hinter der erfahrenen Lebensmacht der christlichen Gemeinschaft müßte das Wissen um Gottes dauernden Beistand stehen, den er dem Christen gewährt. Ein Christ, der durch die Gemeinschaft im christlichen Man sein Nichtsein positiv übernimmt, kann sein Sein ja nicht mehr selbst verbürgen, da er sich selbst gerade aufgegeben hat. Ihm muß Gott der Garant seines Seins werden können und dazu muß er Gott kennen. Über welche Gotteskenntnis verfügt Hermas? Die Antwort auf diese Frage ist in mand. I zu suchen. Sie entscheidet über die Bedeutung, welche die Dialektik in der Lehre des Hermas für seine eigene Existenz gewonnen hat.

§ 17. Der Glaube als Überzeugung von der Übermacht Gottes über das Nichts mand. I.

Die bisherige Interpretation der mandata sollte ein Doppeltes zeigen: 1. Es wird vom Christen ein Existenzabsprung gefordert in die christliche Gemeinschaft, der als Selbstaufgabe für das christliche Man (vgl. § 14) zu verstehen ist. 2. Bei diesem „Absprung" geht es um das „Leben" des Christen, um Sein oder Nichtsein, eine Problematik, die durch das Widerspiel von Können und Nichtkönnen zum Ausdruck gebracht ist. Der Existenzabsprung fand seine Formulierung in dem Begriff der Enthaltung, der *ἐγκράτεια* des mand. VIII. Darauf läuft auch mand. I hinaus, wenn in I, 2 gefordert wird: *πίστευσον οὖν αὐτῷ* (sc. *τῷ θεῷ*) *καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσαι*! Der Glaube an Gott bewegt sich in der Region der Gottesfurcht, in der ein Mensch aus seinem Nichtsein heraus um die Nichtigkeit der Welt ausdrücklich weiß, so daß er von der Welt her für sein eigentliches Leben nichts zu erwarten hat, und bedarf als Weltenthaltung der Selbstaufgabe im christlichen Man. Auch in mand. I geht es um den *ganzen* Menschen, denn alles Handeln wird in Anspruch genommen, wie die Fortsetzung des eben angeführten Zitats zeigt: *ταῦτα φύλασσε, καὶ ἀποβαλεῖς πᾶσαν πονηρίαν ἀπὸ σεαυτοῦ καὶ ἐνδύσῃ πᾶσαν ἀρετὴν δικαιοσύνης καὶ ζήσῃ τῷ θεῷ, ἐὰν φυλάξῃς τὴν ἐντολὴν ταύτην* (I, 2). Wer sein Handeln unter Ausschluß aller weltlichen Ansprüche auf die christliche Gemeinschaft einstellt, der

ist gut geworden und lebt zu Gott. Diese Haltung wird durch die Bezeichnung „Askese“ noch nicht genügend charakterisiert, denn Hermas unterläßt es in den mandata nie, auf das positiv mögliche Handeln hinzuweisen. Insofern muß Dibelius zugestimmt werden, wenn er zu unserer Stelle bemerkt: „Der werkefreudige und zu bedingt asketischer Haltung neigende „Frühkatholizismus“ des Hermas tritt schon in diesem ersten Gebot deutlich zutage“. Nur fragt es sich, ob das Anliegen des Hermas getroffen ist, wenn ihm auch „Werkefreudigkeit“ zugesprochen wird. Die Problematik des Mandats dürfte doch existentiell eher umgekehrt liegen. Das zeigt die Gottesprädikation in mand. I, 1, deren Auslegung die Glaubensforderung des Hermas in ein eigentümliches Licht rückt: *Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν.* „Allererst glaube an Gott, den Einen, der alles bereitet hat, geschaffen das All aus dem Nichts zum Sein, der alles durchherrscht, er selbst weilt im Unfaßlichen!“ (I, 1). Welche Gotteskenntnis verrät Hermas an dieser Stelle?

Gott ist der Schöpfer. Aber es wird mit dem Schöpfergedanken Ernst gemacht, indem Gott nicht ohne die Schöpfung, sondern Gott und Schöpfung zugleich in Einem gedacht sind. Gott ist das gestaltende Prinzip der Schöpfung, indem er Alles durchherrscht. Jedoch verfügt der Mensch über dieses Prinzip nicht, sondern er muß es glauben, denn Gott ist unfaßlich (*ἀχώρητος ὤν*). Gott weilt für die menschliche Erkenntnis im Dunkel, sodaß er nie Gegenstand der natürlichen Erkenntnis werden kann. Was besagt demnach die Betonung der Einheit Gottes? Mit ihr soll offenbar zugleich die Einheit des Seienden überhaupt als Schöpfung hervorgehoben werden. Wer an Gott glaubt, glaubt damit an die Schöpfung. Der Gottesgedanke garantiert für den Glauben die Einheit des Seienden als der einheitlichen Schöpfung. Nur weil Hermas an die Schöpfung glaubt und damit eine durchgängig leitende Einheit im Seienden voraussetzt, kann er in mand. XII, 4, 2 von einer Schöpfungsordnung reden. Auch in mand. XII, 4, 2 ist der Standpunkt des Glaubens festgehalten, was nicht übersehen werden darf: *Ἄφρον, ἀσύνετε καὶ δίψυχε, οὐ νοεῖς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, πῶς μεγάλη ἐστὶ καὶ ἰσχυρὰ καὶ θαυμαστή, ὅτι*

ἔκτισε τὸν κόσμον ἕνεκα τοῦ ἀνθρώπου καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ ὑπέταξε τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὴν ἐξουσίαν πᾶσαν ἔδωκεν αὐτῷ τοῦ κατακυριεύειν τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πάντων; (vgl. § 2). Der κόσμος ist hier das Weltganze, soweit es dem Menschen erreichbar ist (τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πάντα). Um des Menschen willen ist Alles geschaffen. In der Rangordnung des Seienden steht der Mensch zwischen Gott und Welt. Aber diese Ordnung ist nicht bei jedem Menschen erfüllt. Daher bedarf sie genauerer Kennzeichnung, die in vis. I, 1, 6 im Spruch der „Herrin" gegeben wird: Ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ ὀργίζεταί σοι, ὅτι ἥμαρτες εἰς ἐμέ. In der Kirche als der christlichen Gemeinschaft erfüllt der Mensch seine Schöpfungsbestimmung; in der Welt allein erfüllt er sie nicht. Die mögliche Weltüberlegenheit des Menschen wird erst innerhalb der christlichen Gemeinschaft verwirklicht, zu der die Welt nichts beiträgt. Aber ist dann die Einheit der Schöpfung nicht gesprengt? Keineswegs. Denn der Schöpfungsgrundsatz „Aus dem Nichts zum Sein" (mand. I, 1) gilt gerade für den Glaubenden. Die Einheit der Schöpfung ist nur für ihn hergestellt, denn er kann den Schöpfungsgrundsatz konkret interpretieren: Aus dem Nichts der Welt gewinnt der Glaubende sein eigentliches Sein; das Sein der Welt zeigt sich erst im Nichts. Trotzdem also der Glaubende sich der Welt als eines Nichts enthält, muß auch sie bei solcher Enthaltung ein Sein enthüllen, das dem Schöpfungsgrundsatz „Aus dem Nichts zum Sein" gerecht zu werden vermag. Dieses neue Sein der Welt ermöglicht dem Menschen das selbstlose Leben in der christlichen Gemeinschaft und erklärt, warum der Christ in der Welt bleiben kann, ohne sich in sie zu verlieren, sodaß man in der Kirche von Weltbemächtigung sprechen kann. Hermas könnte nicht an die Einheit der Schöpfung glauben, wenn ihm nicht auch die Welt die Möglichkeit zu einem Bedeutungswandel böte, durch den sich das Leben in der christlichen Gemeinschaft verwirklichen läßt. Andererseits sind ihm Kirche und Welt feststehende Größen, sonst käme es nicht zu der unverrückbaren Forderung der Enthaltung.

Was will Hermas also mit der Berufung auf den Schöpfer erreichen? Offenbar wieder nur eine dialektische Sicherung seiner gläubigen Existenz! Weder die Welt noch das christliche Man als empirische Kirche können ihm die positive Einheit seines Lebens

verbürgen, da sich bei ihnen ein Sich-selbst-verlieren nnd ein Sich-selbst-aufgeben gegenüberstehen. Deshalb stellt Hermas seine Lebensführung unter Gott. Der unsichtbare Gott macht seine Lebensbewegung mit, er kommt ihm nahe, indem er ihm die Welt des Begehrens und Genießens in der christlichen Gemeinschaft in die Ferne rückt (vgl. § 5 Ende). Die Lebensbewegung ist dem Hermas ein Umschlag vom Nichts in das Sein; so entspricht sie dem Schöpfungsgrundsatz. Wenn er an Gott glaubt als den tragenden Grund seiner Lebensbewegung, dann gilt ihm dieser Glaube als Bestätigung der Entscheidung, die er gegen die Welt zu treffen hat. Er ist überzeugt von der Übermacht Gottes über das Nichts; nur deshalb kann ihm daran liegen, Gott auf seiner Seite zu wissen. Der Glaube an Gott bestätigt den Glauben an das eigene Können. Auf die geschichtliche Frage, ob Hermas sich in der christlichen Gemeinschaft der Welt bemächtigen kann, ob das auch wirklich *geschehe*, antwortet der Glaube: du kannst, wenn du dem Wirken des Einen Gottes in dir *vertraust*! Deswegen genügt es für Hermas, wenn in mand. VI, 1, 5 gefordert wird: *ὃς ἂν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον*, oder wenn in mand. XII, 4, 3 dem *ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸν κύριον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* das entscheidende Können zugesprochen wird. Vertrauen auf Gottes unsichtbare Führung ist die letzte Auskunft, über die der Glaube des Hermas verfügt. Das ist seltsam. Denn man sieht nicht, wie Hermas konkret dazu kommt, von *Gott* zu reden. Das theoretische Interesse am Aufbau einer Weltanschauung leitet ihn nicht, denn mand. I soll allein zum Handeln auffordern. Der Glaube an Gott betont freilich das Recht des Hermas zu solcher Aufforderung, aber er begründet es nicht. Der Mensch soll nach Gott nur Ausschau halten, um sogleich an sich selbst, seine Aufgabe, zurückverwiesen zu werden. Das entspricht dem Überzeugungscharakter des Glaubens. Wenn Hermas nun trotz seiner Überzeugung *genötigt* ist, sich für seine Forderungen auf Gott zu berufen, so muß doch wohl in dieser Berufung eine solche Nötigung zum Ausdruck kommen, die dauernd zu seiner Existenz gehört. Offenbar ist der Umschlag vom Weltleben zum Leben in der christlichen Gemeinschaft nicht so ohne weiteres gegeben, wie es nach unserer vorläufigen Interpretation der christlichen Machtsphäre als des christlichen Man den Anschein hatte. Wir haben deshalb diesen Umschlag noch eindringlicher zu inter-

pretieren und zwar aus den Erfahrungen heraus, die innerhalb der christlichen Gemeinschaft von Hermas gemacht worden sind. Wir werden dann auch sehen, was für den Christen aus der Welt eigentlich geworden ist. Wenn jedoch der Glaube an Gott für Hermas feststehende Überzeugung ist, diktiert aus dem Interesse an einer Übermacht über das Nichts, dann verrät die dialektische Funktion, welche dieser Glaube für Hermas in mand. I annimmt, am Ende eine bleibende Unsicherheit seiner Existenz. Das Nichtkönnen läßt sich also als Erfahrung auch des glaubenden Hermas behaupten. Dem Gläubigen eignet in der Tat geschichtliche Existenz, die er nie hinter sich zurückläßt. Umsomehr befremdet freilich die Sicherheit der Gebotsforderung.

Des Hermas Glaube an Gott, so fassen wir nunmehr zusammen, ist eine Überzeugung von Gottes Übermacht über das Nichts, die den praktischen Aufbau seiner Welt gleichsam überdacht. Gott selbst kennt er nicht, er versteht ihn vielmehr auf dem Grunde der Schöpfung als den nicht wegzudenkenden Schöpfer. Für die Glaubenserfahrung des Hermas ist die Schöpfung das Nächstgegebene. Deshalb kennzeichnen wir sein Glauben als Überzeugung. Überzeugung ist ja immer Festlegung durch eine Erfahrung, hinter die nicht zurückgegangen wird. Die das Glauben des Hermas tragende Erfahrung, welche durch den Bereich des christlichen Man umgrenzt ist, haben wir im nächsten Teil vollends herauszustellen. Weil die Dialektik seiner Lehre einer Unsicherheit im Können des Glaubenden gilt, wie wir jetzt sehen, wird die Frage nach der dem Glauben des Hermas zugrunde liegenden Erfahrung zugleich auch sein positives Selbstverständnis zeigen müssen. Die Existenz des Hermas entschwindet uns also nicht, sie bleibt weltlich orientiert und kennt die Welt, wie wir sie auch kennen. Die Weltbemächtigung ist für Hermas sogar zum bleibenden Existenzproblem geworden; auch die Offenbarung hat ihn dessen nicht überheben können. Wie ist die Welt in der christlichen Gemeinschaft gegeben? Was bedeutet es für die Existenz des Hermas, wenn er sich selbst im christlichen Man aufgeben will und doch ein positives Selbstverständnis gerade in der christlichen Gemeinschaft gewonnen hat? Nur die Antwort auf diese Fragen wird schließlich den Anspruch verständlich machen — und abweisen können, mit dem Hermas als Lehrer aufgetreten ist.

Vita.

Ich wurde geboren am 11. Juni 1903 in Heilbronn am Neckar als Sohn des jetzigen Notars a. D. Eugen Fuchs und seiner Ehefrau Franziska geb. Eichhorn. In Heilbronn besuchte ich die Volksschule, das Gymnasium in Eßlingen am Neckar und in Cannstatt, vom Jahre 1918 bis 1922 die niederen theologischen Seminare in Schöntal und Urach. Im Sommer 1922 wurde ich an der Universität Tübingen als Student der Rechtswissenschaft immatrikuliert. Das Studium der Theologie begann ich im Herbst 1923 als Mitglied des Tübinger Stifts und schloß es im Frühjahr 1927 in Tübingen mit dem 1. theologischen Examen ab. In der Zwischenzeit habe ich vom Sommer 1924 bis zum Herbst 1925 in Marburg theologische und philosophische Vorlesungen gehört. Die Jahre 1927 bis 1930 verbrachte ich im württembergischen Kirchendienst. Im Frühjahr 1928 wurde ich auf ein Jahr zur Fortsetzung meines Studiums nach Marburg beurlaubt. In Marburg bestand ich im November 1929 die Licentiatenprüfung; das 2. theologische Examen bestand ich im April 1930 in Stuttgart. Jetzt bin ich theologischer Assistent in Bonn.

Allen meinen Lehrern, besonders den Herren Professoren R. Bultmann und M. Heidegger weiß ich mich für den empfangenen Unterricht zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

Rev. G. Welzbacher
1444 South Keeler

Fuchs, Ernst
Glaube und tat

1038761

Rev. G. Welzbacher